

ANTOLOGÍA

.....

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Tomo
III



FILOSOFÍA MODERNA

Rita María Buch Sánchez

ANTOLOGÍA
.....
HISTORIA
DE LA FILOSOFÍA

Tomo
III

FILOSOFÍA MODERNA

Dra. Rita María Buch Sánchez

Directora Académica
Dra. Rita María Buch Sánchez



Edición y corrección: Lic. Alejandro Cabal Soler
Diseño de cubierta, interior y realización: Yalier Pérez Marín
Diagramación: Yohanka Morejón Rivero
Ilustración de cubierta: “El Hombre de Vitruvio” de Leonardo Da Vinci

© Rita María Buch Sánchez, 2011

© Sobre la presente edición:
Editorial Félix Varela, 2011

ISBN 978-959-07-1621-8 Obra completa
ISBN 978-959-07-1815-1 Tomo I
ISBN 978-959-07-1622-5 Tomo II
ISBN 978-959-07-1698-0 Tomo III

Editorial Félix Varela
Calle A No. 703, esq. a 29
Vedado, La Habana, Cuba.
efelixvarela@epfv.com.cu

A todos los que han sido, son y serán *mis estudiantes*, por inspirarme a elaborar este libro de Historia de la Filosofía, tan necesario para apoyar sus estudios.

A aquellos estudiantes que especialmente colaboraron conmigo en la digitalización de textos originales de los filósofos, dedicando sus horas libres a tan ardua tarea, para que otros en el futuro pudieran tener acceso mediante este libro, a la *palabra viva* de los filósofos más representativos.

Índice

Introducción / 1

ESTUDIO PRELIMINAR

Del Renacimiento a la Modernidad / 5

El Renacimiento: tránsito del Medioevo a la Modernidad / 5

Tendencias fundamentales de la Filosofía Moderna. Empirismo
y Racionalismo. Representantes / 15

Caracterización general del siglo XVII / 16

El empirismo moderno / 23

El racionalismo moderno / 40

NOTAS BIOGRÁFICAS

Nicolás Maquiavelo (1469-1527) / 51

Desiderio Erasmo de Rotterdam (1467-1536) / 53

Miquel de Montaigne (1533-1592) / 55

Francis Bacon (1561-1626) / 55

Galileo Galilei (1564-1642) / 57

Renato Descartes (1596-1650) / 62

Blaise Pascal (1623-1662) / 66

Thomas Hobbes (1588-1679) / 68

Benito Spinoza (1632-1677) / 70

John Locke (1632-1704) / 74

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) / 78

Juan Bautista Vico (1668-1744) / 82

George Berkeley (1685-1753) / 83

David Hume (1711-1776) / 85

SELECCIÓN DE FRAGMENTOS Y TEXTOS DE LOS FILÓSOFOS

Galileo Galilei

*Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo: ptolemaico
y copernicano* / 93

Erasmo de Rotterdam

Elogio de la locura / 116

Miguel de Montaigne

Ensayos / 121

Nicolás Maquiavelo	
<i>El Príncipe</i> / 127	
Francis Bacon	
<i>La Nueva Atlántida</i> / 131	
<i>Nuevo Órgano</i> / 155	
Renato Descartes	
<i>Discurso sobre el método que ha de seguir la razón para buscar la verdad en las ciencias</i> / 160	
<i>Meditaciones Metafísicas</i> / 165	
Blaise Pascal	
<i>Pensamientos</i> / 188	
Thomas Hobbes	
<i>Leviatán</i> / 193	
Benito Spinoza	
<i>Ética</i> / 196	
<i>Tratado Teológico Político</i> / 242	
John Locke	
<i>Ensayo sobre el entendimiento humano</i> / 256	
Guillermo Leibniz	
<i>La Monadología</i> / 263	
<i>Nuevo tratado sobre el entendimiento humano</i> / 265	
George Berkeley	
<i>Principios del conocimiento humano</i> / 279	
David Hume	
<i>Tratado sobre la naturaleza humana</i> / 281	
Juan Bautista Vico	
<i>Principios de una Ciencia Nueva sobre la naturaleza común de las naciones</i> / 284	
Bibliografía / 287	

Introducción

La presente *Antología de Historia de la Filosofía* tiene como objetivo fundamental complementar requerimientos docentes y, por tal motivo, ha sido concebida y está destinada, especialmente a estudiantes de Filosofía y otras especialidades de Humanidades, así como a todas aquellas personas interesadas en el conocimiento del pensamiento filosófico universal.

Este tercer tomo está dedicado a la filosofía moderna, especialmente a la que se desarrolla en Europa occidental durante el siglo ^{xvii}, y recoge en apretada síntesis fragmentos originales de los pensadores más representativos de esta importante etapa en la historia de la filosofía universal, que coincide con la época histórica de desarrollo del capitalismo y la formación de las principales potencias europeas. Se incluyen, además, textos del pensamiento renacentista de los siglos ^{xv} y ^{xvi}, en sus diversas aristas, los cuales contribuyen a comprender cómo se va conformando en esos siglos de acumulación originaria del capital un pensamiento de marcado carácter humanista y naturalista, que contribuiría paulatinamente a que la filosofía se independizara de la teología y se liberara definitivamente del yugo de la escolástica y de su método.

La selección de los textos que conforman este libro no es todo lo amplia que se quisiera, debido a elementales requerimientos editoriales y a limitaciones de espacio, propias de una antología, por lo cual, en ningún caso, quienes lo consulten podrán quedar satisfechos o considerar que su lectura pueda sustituir la que íntegramente debiera realizarse de los textos originales del pensamiento clásico moderno.

Esta obra ha sido estructurada en tres partes. La primera contiene un Estudio preliminar titulado: “Del Renacimiento a la Modernidad” en el que se exponen los elementos fundamentales que deben guiar el estudio de este pensamiento, a partir de los presupuestos y problemática del pensamiento renacentista y moderno; en la segunda encontrará el lector notas de presentación de las figuras escogidas; y en la tercera se presenta una selección de fragmentos y textos originales del pensamiento moderno, y se incluye, además, una bibliografía general.

Esperamos que la edición de este material contribuya sensiblemente a apoyar la docencia universitaria, al poner en contacto directo a estudiantes e investigadores con el pensamiento moderno en su versión original y facilitarles la comprensión del importante legado que representa para la cultura universal.

Estudio preliminar

.....

Del Renacimiento a la Modernidad

El Renacimiento: tránsito del Medioevo a la Modernidad

El tránsito que se produce en Europa Occidental entre el Medioevo y la Modernidad abarca desde el punto de vista histórico un complejo período de varios siglos, en los cuales se va conformando paulatinamente una nueva mentalidad que comienza a dejar entrever sus primeras reacciones contra el predominio de la religión y el poder absoluto de la Iglesia, en todas las esferas de la vida espiritual de la sociedad.

Nuestro destacado intelectual, Raúl Roa, señala con acierto cómo ya desde finales del siglo XII y principios del XIII, coincidiendo con el período de auge de la Escolástica en Europa Occidental, comienzan a manifestarse los primeros indicios del dilatado proceso de descomposición del sistema feudal, cuyo punto de partida será la paulatina reanimación de la vida urbana, a partir del desarrollo del comercio en las nuevas ciudades o burgos y el desarrollo de la actividad crematística desde el siglo XII.¹ Muchos factores confluyentes aceleraron dicho proceso, pero sobre todo un elemento determinante sería el desarrollo vertiginoso de la economía dineraria en algunas ciudades de Occidente a partir de las cruzadas. En este contexto se destacan particularmente dos zonas de intensa actividad económica: el norte de Italia (donde florecen repúblicas como Venecia, Génova, Florencia y Pisa, que fungen como intermediarias en el comercio entre Oriente y Occidente) y, por otra parte, Holanda y Flandes (esta última con las famosas ciudades de Brujas y Lieja) que actúan como intermediarias en el comercio entre el norte de Europa y la cuenca mediterránea.

Las cruzadas o “guerras santas” contribuyeron definitivamente como catalizador de este proceso de desarrollo del comercio entre Europa y el Oriente.

¹ *Historia de las doctrinas sociales*, Ediciones Memoria, Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau, La Habana, 2001. Para consultar sobre el Renacimiento, se recomienda el capítulo VII titulado “El alba de la modernidad”.

Por eso los primeros brotes del capitalismo aparecen primeramente en Italia y en los Países Bajos, ya que las fortunas de la naciente burguesía en estos centros comerciales se formaron como fruto de la actividad del comercio mercantil y no sobre el producto de la propiedad territorial, tal y como había acontecido en la sociedad feudal.

A finales de la Edad Media se establecieron grandes industrias textiles y mineras en Flandes, Italia, Inglaterra y otras regiones, lo que generó una progresiva acumulación de riqueza dineraria. Grandes extensiones de tierras de cultivo fueron expropiadas para dedicarlas a la cría de ganado lanar y, finalmente, tras la conquista y colonización de América, comenzó la explotación a gran escala de los yacimientos de oro y plata en el “Nuevo Mundo”.

Se recrudece el antagonismo entre la nobleza territorial y la clase mercantil. La naciente burguesía de las ciudades recababa de la nobleza un régimen de franquicias en que se limitara su derecho a imponer tributos y multas a capricho. Florencia lo obtuvo en 1294 y otras le seguirían rápidamente. El burgo se convierte en mercado. Se compran y se venden los productos de la tierra y las manufacturas. Se efectúan transacciones, se extienden y cobran letras de cambio. Se presta dinero a interés. La moneda sustituye el servicio personal y hasta el señor y la Iglesia se ven compelidos a usarla.

Tras avanzar en el terreno económico, la burguesía necesitaba entonces fomentar un ambiente intelectual que le permitiera combatir y derrocar el feudalismo y la escolástica. El latín se sustituiría por la lengua nacional. El *trivium* y el *cuadrivium*, por nociones de ciencia natural, de historia, de geografía y de cálculo.

Como consecuencia de esta creciente rivalidad económica entre la burguesía y la nobleza, el nuevo espíritu capitalista pugnaba en lucha abierta por el control de la cultura, poderoso instrumento de dominación de la conciencia social. Florencia sería el centro de ese duelo feroz y la cuna del Renacimiento.

Ese nuevo espíritu capitalista fue expuesto de manera magistral por Raúl Roa García en su interesante y didáctica obra *Historia de las doctrinas sociales*, en la cual cita como ejemplo el espíritu italiano renacentista, marcado por los siguientes elementos:

1. Instinto adquisitivo.
2. Voluntad de poderío.
3. Afán de ascender a planos sociales de mando material y espiritual, por la acción creadora.
4. Fe del hombre en sus propias potencias.
5. Comienzo del largo proceso de racionalización en las formas económicas.
6. Se inicia la penetración de la inteligencia en la dirección de los negocios.
7. Espíritu personalista: el Estado, la economía, el negocio moderno, la empresa capitalista, etc., comienzan a valorarse como producciones del espíritu humano, como obras de arte.
8. La razón y la ciencia imponen sus normas, abatiendo la Escolástica y el sentido señorial de vida.²

Este proceso de radicales transformaciones en la estructura de la sociedad europea alcanza en Italia su mayor esplendor y capacidad creadora, origi-

² Ibid., pp. 124-125.

nando una fermentación espiritual acelerada de la burguesía italiana. Cosme de Médicis, Miguel Ángel y Maquiavelo expresan ese nuevo estilo de vida en el plano de la cultura italiana.

Este complejo y rico proceso, que abarca poco más de dos siglos (xv y xvi), suele denominarse **Renacimiento** en la historia de la humanidad.

Según Roa, no debe considerarse el Renacimiento como un vuelco de la conciencia europea hacia la antigüedad grecolatina. Esta valoración presenta una falsa perspectiva y su falsedad radica en tres factores:

1. El equívoco que conlleva la palabra Renacimiento.
2. La deshistorización del fenómeno, por aquellos que quisieron o pudieron ver en él un espléndido rebrote erudito del espíritu clásico.
3. La preferencia que mostró el humanismo por los textos antiguos.

El término RENACIMIENTO ha sido y es aún en nuestros días muy discutido. Muchas y variadas definiciones se han dado sobre esta importante etapa. Entre ellas, resulta en extremo interesante la que ofrece Roa en su citado texto:

El Renacimiento constituyó, sin duda, en su forma de expresión, una vuelta a la antigüedad; pero esta vuelta, lejos de haber sido una rémora, fue “un acicate hacia el mañana porque complicó la visión histórica del pasado y cooperó, de esta suerte, a hacer más ricas y heterogéneas las anticipaciones ideales del futuro”. El significado profundo de esta actitud puede vislumbrarse en estas palabras de Pablo de Tarso: “Y a renovarnos en el espíritu de nuestra mente; así también nosotros andemos en novedad de vida”. Es en este sentido que el vocablo Renacimiento aparece, por primera vez en las *Vidas de los pintores*, de Vasari. Y es en este sentido también que profririeron expresiones análogas —*renovatio*, *regenerari*— los grandes reformadores espirituales del siglo XIII, Francisco de Asís y Joaquín de Fiore, videntes geniales de las soterradas corrientes de la historia. La *nova vita*, de que hablaría Dante en el siglo siguiente, simboliza el nuevo cambio de constelaciones que se está operando y el anhelo de una vida nueva ya en marcha.

La actitud contemplativa fue la actitud típica del mundo antiguo. El Renacimiento es acción, dinamismo, actividad creadora, afán de gloria y de poder, culto a la individualidad que en el hacer se hace y hace el hacer, fe en la razón, en la naturaleza y, sobre todo, en el hombre, a quien, conforme el apotegma de Pico de la Mirandola en su *De hominis Dignitate* “le es dado tener lo que desea y ser lo que quiere”.³

Otra importante definición la brinda Jacobo Burckhardt en su obra *Cultura del Renacimiento en Italia*, texto que ha devenido clásico, entre los estudios especializados sobre este período:

El gran aporte del Renacimiento fue el descubrimiento de la personalidad humana... En la Edad Media, las dos caras de la conciencia humana, la interna y la externa, yacían soñando o semidespiertas bajo un velo común. A través de ese velo, tejido con fe, ilusión y preocupación infantil, el mundo y la historia aparecían teñidos con unos colores de matices maravillosos. El hombre tenía conciencia de sí, únicamente en cuanto miembro de una raza, pueblo, partido, familia, o corporación, sólo a través de una categoría general. Fue en Italia donde ese velo se evaporó por primera vez, con ello se hicieron posible un estudio y una consideración objetiva del Estado de

³ Ibid., pp. 125-126.

todas las cosas de este mundo. Con la misma fuerza se afirmó el lado subjetivo correspondiente. El hombre se convirtió en un individuo espiritual (uomo singolare y uomo único) y se reconoció a sí mismo como tal.⁴

Por su parte, Emile Bréhier ofrece la siguiente definición:

En los ambientes humanistas del siglo xv, tan diferentes de las universidades, se reunían, laicos y eclesiásticos, bajo la protección de los príncipes y los papas, tanto en la Academia Platónica de la Florencia de Lorenzo el Magnífico, como en la Academia aldina de Venecia. En aquellos medios nuevos no había ninguna consideración práctica que pudiese prevalecer sobre el deseo de saber por sí; el espíritu, liberado por completo, no estaba sometido, como en las universidades, a las necesidades de una enseñanza formadora de clérigos. En el siglo siguiente se fundaría el Colegio de Francia, separado de la universidad y creado, no para clasificar el saber adquirido y tradicional, sino para promover nuevos conocimientos.

Aquella libertad produjo una floración de doctrinas y pensamientos que apuntaban durante toda la Edad Media pero que hasta entonces habían podido ser rechazados. Era una mezcla confusa a la que se puede dar el nombre de naturalismo porque, de manera general, no sometía al universo ni a la conducta a ninguna norma trascendente, sino que buscaba sólo las leyes inmanentes y daba cabida, junto a las ideas más viables y fecundas, a las peores monstruosidades (Lorenzo Valla, humanista y epicúreo, condena la física de Aristóteles, considera bárbaro el latín de Boecio, destruye la religión, profesa ideas heréticas y desprecia la *Biblia* —escribía Poggio, amigo suyo, humanista y epicúreo como él—)... Este intenso deseo de una vida distinta, nueva y peligrosa, venía provocado o, al menos, acentuado por el enorme crecimiento de la experiencia y de las técnicas que, en un siglo, modificó las condiciones de vida intelectual y material de Europa. Crecimiento de la experiencia del pasado, gracias a los humanistas que leían los textos griegos y que, en el siglo xvi, se iniciaron en las lenguas orientales; lo importante no era tanto el descubrimiento de nuevos textos cuanto el modo de leerlos [...] No se trataba ya de adaptar aquellos textos a la explicación de la Escritura, sino de entenderlos en sí mismos. Crecimiento también de la experiencia en el espacio, cuando, desbordando los límites de la 'tierra habitada' trazados por la cristiandad de acuerdo a los datos de la antigüedad, se descubrieron no sólo nuevas tierras que desviaban las miradas de la cuenca del Mediterráneo, sino también nuevos tipos de humanidad cuya religión y costumbres se desconocían. Crecimiento de las técnicas, no sólo gracias a la brújula, la pólvora, la imprenta, sino también a unos inventos industriales o mecánicos, muchos de los cuales se debieron a artistas italianos que eran al mismo tiempo artesanos. Los hombres de aquella época, aunque apegados a la tradición, tenían la impresión de que la vida, detenida durante mucho tiempo, volvía a empezar y que el destino de la humanidad se abría de nuevo.⁵

Como se puede apreciar, las anteriores definiciones apuntan hacia una de las características fundamentales del Renacimiento, que es el *humanismo*. Este término, encierra el sentido nuevo de la vida humana y el papel de primer orden que está llamado a cumplir el hombre en los marcos de la realidad que le circunda.

De tal modo, el *humanismo* señala cómo el hombre se descubre a sí mismo —mediante la reafirmación de su aspecto subjetivo— y se convierte en indi-

⁴Jacobo Burckhardt: *Cultura del Renacimiento en Italia*, Buenos Aires, 1942. Citado por Raúl Roa en Ob. Cit., p. 126.

⁵*Historia de la Filosofía* (en 2 tomos), Tomo I, Editorial Tecnos S. A., 1988, pp. 596-597.

viduo espiritual. Este autodescubrimiento del hombre le produjo un deslumbramiento, que fue como si despertara de una catalepsia de siglos y todo amaneciera de nuevo para él. El viejo mundo medieval, en el que la vida venía hecha y el hombre estaba sujeto a perpetua servidumbre, quedó atrás. Florencia fue el centro inicial. Regida por los Médicis a partir de 1434, príncipes afanosos de saber y de riquezas, se convertiría, a la caída del Imperio Romano de Oriente en 1453, en la cuna del Renacimiento y del Humanismo. Roa señala, cómo los más descomunales entendimientos y artistas de todas las épocas —Donatello, Boticelli, Ficino, Maquiavelo, Pico de la Mirandola, Lorenzo el Magnífico, Leonardo Da Vinci— pintaron, esculpieron, pensaron y soñaron. Otras ciudades italianas le siguieron rápidamente. Roma fue la síntesis luminosa de esta primavera de prodigios. Hasta la Iglesia sucumbió a sus aromas. Rafael y Miguel Ángel constelaron de frescos y estatuas de la más pura estirpe clásica el sacro recinto de los sucesores de San Pedro. De Italia, el Renacimiento se extiende por todos los países de Europa Occidental. En Alemania dos figuras colosales dominan el Renacimiento: el cardenal Nicolás de Cusa y Alberto Durero. La protesta de Lutero sentará nuevas pautas a la Iglesia. Francia logró imprimirle personalidad propia al Renacimiento, en la poesía de Ronsard, la sátira de Rabelais y en el ensayo de Montaigne. Más tardíamente entraron al Renacimiento los Países Bajos, España e Inglaterra. No fue empero, menos valiosa su contribución. En los Países Bajos nos encontramos con Erasmo de Róterdam, quizás la figura más destacada e influyente de la época. Su impronta estará presente en todas las minorías cultas de Europa y principalmente en la elite intelectual española, ya que el humanismo se introduce y prende a través de sus libros, sobre todo del *Elogio de la Locura*. Sobre el Renacimiento en España, M. Bataillon escribió el libro *Erasmo y España* (París, 1937) que resultaría un clásico y que ilustra sobre la introducción del erasmismo en territorio español. Por su parte, Joaquín Xirau en *Humanismo Español (Cuadernos Americanos, Vol. I, México, 1942)* destaca que el erasmismo español se diferencia de sus congéneres europeos, en que se constituye como un intento de salvación integral de la personalidad humana y de la cultura occidental (caso único en la historia del humanismo). Es decir, que el humanismo español no se conscribió a la letra de las doctrinas de Erasmo, sino que lo trasciende y forma un cuerpo de doctrinas de la más amplia y fecunda resonancia.

En la actitud generosa y tolerante de Juan Luis Vives, fray Bartolomé de las Casas y Vasco de Quiroga se manifiesta una filosofía integradora de todos los elementos configurantes de la época, desde Galileo hasta Lutero. En ella se expresa el ímpetu epopéyico que anima a los conquistadores españoles, sin excluir sus codicias y crueldades. Por su parte, Inglaterra sería el último país que se incorpora a la gran faena histórica que plantea el Renacimiento, pero sería el primero en llevarla hasta sus últimas consecuencias. El nuevo mundo que alborea será obra, en gran medida, del método experimental de Francis Bacon, de las doctrinas contractuales de la sociedad y del Estado de Thomas Hobbes y de John Locke y del empuje concertado de la clase mercantil y de los campesinos y trabajadores ingleses.⁶

Además del *humanismo*, otra de las características esenciales del Renacimiento es el *naturalismo*, que define a la naturaleza como objeto de estudio de las ciencias particulares y de la filosofía. Al mismo tiempo, este sugiere la necesidad de experimentación y entiende a la naturaleza como realidad

⁶ Raúl Roa: Ob. Cit., Cap. VII: "El alba de la modernidad", p. 127.

física cuantitativamente mensurable, mundo cognoscible por el hombre y, hasta cierto punto, dominable por él.

Ese *naturalismo* de hecho implica:

- Búsqueda de las leyes inmanentes que rigen la naturaleza.
- Rechazo al estancamiento que habían tenido la filosofía y las ciencias naturales en el Medioevo.
- Desarrollo de la experimentación y de nuevas técnicas que aceleren el proceso productivo.
- No sometimiento del universo y la conducta humana a una norma trascendente.
- Sustitución del teocentrismo, propio del mundo medieval, por una nueva concepción sobre la naturaleza, entendida ahora como colección de seres y objetos cuantitativamente mensurables; como unidad orgánica; como conjunto de fenómenos que funciona a partir de leyes universales que rigen su desenvolvimiento y, en fin, como única realidad objeto de estudio.

Ambas características esenciales del Renacimiento, *humanismo* y *naturalismo*, estarán respectivamente relacionadas con el *hombre* y la *naturaleza*, y definirán la problemática filosófica de esta etapa a partir del problema de la relación microcosmos (hombre)-macrocosmos (naturaleza).

En aras de profundizar en las definiciones de los términos *Renacimiento* y *Humanismo*, a continuación se ofrecen las que brinda el *Diccionario Filosófico Herder*, así como datos que ofrece sobre sus elementos característicos y sobre sus exponentes más representativos:⁷

Renacimiento

(del italiano rinàscita, procedente del francés renaissance, renacimiento, término que ya Giorgio Vasari aplica, en el siglo ^{xvi}, al “renacimiento” del arte y las letras antiguas). Período histórico y cultural, comprendido entre 1350 y 1600, que se caracteriza, en un principio, por ser una “regeneración”, “renovación” o “restauración” del gusto artístico de acuerdo con los ideales de la antigüedad clásica y que, posteriormente, se distingue como una renovación de la sociedad en general por el “renacimiento” de la cultura clásica concebido, principalmente, por los autores humanistas; fenómeno propio inicialmente de Italia, se difunde por toda Europa y acaba siendo uno de los pilares sobre los que se asienta la civilización occidental. El término se acuña en el siglo ^{xix}, por obra sobre todo de los historiadores Michelet y Burckhardt, quienes también han determinado su significado general.

Se discute acerca de su periodización: tanto para las fechas de su comienzo (Petrarca, poeta laureado, en 1341; Cola di Rienzo, que intenta restaurar la república antigua de Roma, en 1347; las conferencias del bizantino Manuel Chrysoloras en Florencia, en 1397) como para las de su finalización (el “saco” de Roma, en 1527; el concilio de Trento, en 1545; la muerte de Bruno, en 1600), así como acerca de si supone en verdad una ruptura de mentalidad con la época inmediata anterior, que los mismos autores renacentistas llaman peyorativamente Edad “Media”, y que habría de ser considerada como una época de ignorancia y oscuridad en oposición a la nueva época de conocimiento y luminosidad.

⁷ *Diccionario de filosofía en CD-ROM*, Copyright © 1996-99, Empresa Editorial Herder S. A., Barcelona, ISBN 84-254-1991-3, autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu.

La formulación clásica de lo que es el Renacimiento se debe, en principio y sobre todo, a la obra del historiador suizo Jacob Burckhardt, *La cultura del renacimiento en Italia* (1860). Sus tesis —un nuevo espíritu italiano que se caracteriza por la exaltación del individuo, como hombre y como ciudadano, y de la dignidad del hombre, el interés por leer y comentar los textos literarios antiguos, griegos y romanos, el “descubrimiento del mundo y del hombre” a través de los viajes, la exploración y la observación de la naturaleza, la ruptura con las ideas medievales sobre la sociedad, la naturaleza y la filosofía— han sido, no obstante, parcialmente discutidas por la crítica historiográfica, sobre todo en lo que se refiere al supuesto de ruptura con la Edad Media y a la definición de esta como época de oscuridades. Se levantó así una controversia sobre el sentido fundamental del Renacimiento y del humanismo renacentista: si uno y otro suponen una ruptura real con la cultura de la Edad Media, uno de cuyos efectos principales sería la revolución científica, o si en realidad los humanistas, principales protagonistas del Renacimiento, han de considerarse solo un paréntesis —por ser solo *studia humanitatis*— en la evolución natural de la filosofía aristotélica medieval hacia la aparición de la ciencia moderna. Pierre Duhem y Marshall Clagett, junto con Gilson, Kristeller, Crombie y otros, defienden el segundo punto de vista. La originalidad de la revolución cultural del Renacimiento, en cambio, tal como supone la primera postura, es defendida autorizadamente, entre otros, por Alexandre Koyré y Eugenio Garin.

El humanismo es el principal agente del Renacimiento; Garin identifica totalmente ambos conceptos. Francesco Petrarca (1304-1374), amigo de Boccaccio (*Sobre la propia ignorancia y la de otros muchos*, 1367) es considerado justamente el primer humanista; le siguen Coluccio Salutati, Leonardo Bruni (1370/74-1444), Poggio Bracciolini (1380-1459), todos ellos cancilleres de la ciudad de Florencia; Leon Battista Alberti (1404-1472), matemático, arquitecto, filósofo y teórico de la belleza en el arte; Gianozzo Manetti (1396-1459), autor de *De dignitate et excellentia hominis* (1452), el primero de los elogios renacentistas de la dignidad del hombre, escrito contra la concepción medieval de la miseria de la vida humana; Ermolao Barbaro (1453-1493), comentarista y traductor de Aristóteles, e impulsor asimismo de sus doctrinas; Lorenzo Valla (1407-1457), filósofo y filólogo en la corte de Alfonso de Aragón, en Nápoles, uno de los más célebres humanistas (*Sobre el placer*, 1431; *Sobre el libre albedrío*, 1435-1439; *Discurso sobre la falsa y engañosa donación de Constantino*, 1440; tres libros de Historia de Fernando, rey de Aragón, 1445-1446).

Según el citado *Diccionario*, la filosofía del Renacimiento se compone de los siguientes elementos, que a continuación se transcriben:

1. La tradición mágico-hermética

Los escritos atribuidos a Hermes Trismegistos, el llamado *corpus hermeticum*, considerados auténticos por la antigüedad y por el cristianismo de los primeros siglos, lo son también para los humanistas, una vez traducidos por Marsilio Ficino, hacia 1460. Ayudan a romper la imagen religiosa medieval del mundo y a construir una nueva, que armoniza la naturaleza, la alquimia, la magia y la religión. Los humanistas aceptan de buen grado estos escritos del “tres veces grande” —en realidad compuestos por filósofos paganos hacia los siglos II y III d.C., que combinan el platonismo, con la simbología cristiana, la gnosis griega y el pensamiento mágico— que, por un lado, hablan de la salvación del hombre a través del propio conocimiento y, con mayor precisión que los libros de la *Biblia*, de la encarnación del Logos, y,

por el otro, de una simpatía por afinidad de todo, del cielo y la tierra, del hombre y la naturaleza, que unifica el cosmos y lo hace comprensible y dominable por el hombre por el poder del conocimiento, según el adagio renacentista “el hombre sabio domina el mundo”; por eso, algunos de ellos son conocidos también como “magos”. Se añaden a estos escritos herméticos, los *Oráculos Caldeos*, escritos en el siglo II d.C., que mezclan el culto a los astros, con la magia, el platonismo y las religiones orientales. Compuestos en realidad por Juliano el Teúrgo, pero atribuidos a Zoroastro, a quien se considera también profeta —como a Hermes—, divulgan la “teurgia”, o arte de la magia con fines religiosos. Los humanistas consideraron también auténticos los *Himnos Órficos* —elogios a divinidades—, escritos que contienen una mezcla de doctrinas órficas, estoicas y cristianas antiguas.

Además de estos escritos ocultistas, que ponen en comunicación el macrocosmos con el microcosmos, destaca la afición a la astrología, específicamente cultivada en el Renacimiento, basada principalmente en el tratado de Ptolomeo sobre astrología, el *Tetrabiblon*, y otras obras antiguas recién editadas en aquella época.

Destacan como magos italianos Girolamo Francastoro (1478-1553), médico, filósofo, poeta y astrólogo, considerado el fundador de la moderna epidemiología, y que escribe *Sobre la simpatía y la antipatía de las cosas*, Girolamo Cardano (1501/06-1575), filósofo, médico y matemático, quien en *De subtilitate* (1547) y en *De rerum varietate* (1557) escribe acerca de la “magia natural”, y Giambattista Della Porta (1535-1615), filósofo y científico, que cultiva la óptica (*De refractione*, 1593), la fisiognomía —investigación del carácter de la persona a través del examen de los rasgos del rostro— (*Sobre la fisiognomía humana*, 1580) y la magia (*Magia naturalis sive de miraculis rerum naturalium*, 1558).

Paracelso (1493-1541), nombre que se da a sí mismo el médico suizo Theophrast Bombast von Hohenheim, se interesa también por la magia natural y la iatroquímica, o quimiatria —curación por medios químicos—, y aunque de sus investigaciones, mezcla sincretista de doctrinas teológicas, filosóficas, astrológicas, cabalísticas y alquímicas, surge un cierto interés por la observación y el experimento y la idea de la constitución química del hombre, permanece alejado de los caminos de la verdadera ciencia y será criticado por Bacon.

2. Neoplatonismo renacentista

El Platón que conocen los humanistas está constituido fundamentalmente por los diálogos platónicos que se editan en el siglo XV y el neoplatonismo que recoge todas las interpretaciones y tradiciones antiguas añadidas a las doctrinas platónicas: el escepticismo, el eclecticismo de la época helenística, Plotino, el Pseudo-Dionisio y la tradición mágico-hermética.

Al platonismo conocido de la Edad Media, se añade toda la tradición platónica de los bizantinos, que llega a Italia en tres ocasiones distintas: a comienzos del siglo XIV, con los primeros sabios griegos que llegan a Florencia a enseñar griego a los humanistas; en 1439, con ocasión del concilio de Ferrara-Florencia; en 1453, a causa de la caída de Constantinopla. Con ellos llegan también sus disputas internas acerca de la primacía entre Platón y Aristóteles, sostenidas sobre todo por Jorge Gemisto Plethon (1355-1452), Jorge Scholarios Gennadio (1405-1492) y Bessarión (1400-1472), que intenta la conciliación.

Existe también la tradición occidental platónica, de origen medieval (Pseudo-Dionisio y Escoto Eriúgena), cuyo mayor exponente es Nicolás de Cusa, continuada luego por la Academia Florentina.

Aparte de Nicolás de Cusa, que no es considerado ni exclusivamente medieval ni propiamente humanista, y que sigue la línea medieval platónica marcada sobre todo por los escritos del Pseudo-Dionisio, los humanistas propiamente platónicos son Marsilio Ficino (1433-1499), iniciador de la Academia Florentina, traductor del *Corpus Hermeticum*, de los *Himnos Órficos* y, sobre todo, de las obras de Platón (de 1463 a 1477), y Pico de la Mirandola (1463-1494), cultivador además de la cábala y armonizador de Platón y Aristóteles.

3. Renacentistas aristotélicos

Entre los humanistas se renuevan las tradicionales discusiones en torno a las tres interpretaciones típicas del pensamiento de Aristóteles: la de Alejandro de Afrodisia, la de Averroes y la de Tomás de Aquino. Frente a la interpretación escolástica, difieren en que, puestos a elegir entre la autoridad de Aristóteles y lo que enseña la experiencia, prefieren esta. Pietro Pomponazzi, el más importante de los humanistas aristotélicos, sigue la interpretación alejandrista en su *Tratado sobre la inmortalidad del alma* (1516).

Otras filosofías helenistas reviven con el Renacimiento: el escepticismo, procedente sobre todo de las traducciones de los textos de *Sexto Empírico*, es cultivado de un modo peculiar por Michel de Montaigne, en Francia, y el estoicismo de Séneca por Justo Lipsio, que lo divulga por Alemania y Bélgica. Lorenzo Valla (1407-1457), en su *Del verdadero y del falso bien*, reelaboración de *Sobre el placer* (1431), sigue la pauta marcada por el epicureísmo.

4. Filosofías de la naturaleza renacentistas

El Renacimiento, mediado ya el siglo xv, desarrolla sus propios sistemas filosóficos, que representan la culminación del naturalismo humanista: Telesio, Bruno y Campanella, a los que puede unirse el pensamiento ya casi moderno de Leonardo da Vinci.

Bernardino Telesio (1509-1588), en su *De rerum natura iuxta propria principia* [*Sobre la naturaleza según sus propios principios*] (1565), elimina de la naturaleza todo elemento mágico, critica el enfoque racionalista y teórico que Aristóteles hace de ella, y sostiene que ha de ser entendida a través de la “sensibilidad” en sus propios principios (calor, frío). Giordano Bruno (1548-1600), al contrario que su predecesor, aprovecha todos los elementos mágico-herméticos y cabalísticos, suministrados por Ficino y Pico, y amplía la visión naturalista a un universo infinito en extensión y número que identifica con la divinidad (*Del infinito: el universo y los mundos*, 1584). Tommaso Campanella (1568-1639), autor de *Filosofía demostrada por los sentidos* (1591), *Del sentido de las cosas y de la magia* (1604) y de una *Metafísica en 18 libros*, intenta una síntesis de metafísica naturalista, teología, magia, astrología y política utópica, y difunde la idea de un conocimiento obtenido por experiencia interior: por sapientia, en su sentido original de “sabor”. La sensación es, por tanto, una interiorización que pone en contacto al hombre con la naturaleza; para algunos, se trata de un antecedente del cogito cartesiano.

5. La filosofía política

Los humanistas, literatos y políticos a la vez —algunos de ellos fueron cancilleres de Florencia— muestran un evidente interés por la cosa pública. Por lo demás, el humanismo unió desde el principio el cultivo de las artes (retórica, lógica, filología) con el de la moral y la política. Nicolás Maquiavelo (1469-1527) es considerado el iniciador de la teoría política moderna, porque identifica su objeto propio e independiente de los principios de la metafísica y la moral. Su naturalismo humanista se manifiesta en *El Príncipe* (1531) como realismo político: la política trata del hombre tal como es y no del hombre tal como debe ser. De esta actitud realista se aparta la *Utopía* (1516) de Thomas More (1480-1535); es una defensa en el terreno de lo que no es, pero debería ser, de la comunidad de bienes y de la igualdad humana. A estas aportaciones básicas hay que añadir la tesis de la soberanía del Estado del teórico político Jean Bodin, expuesta en *Seis libros sobre la república* (1576), en los que defiende el absolutismo de los estados modernos.

6. La revolución científica

El fruto más fecundo del movimiento cultural del Renacimiento es la denominada revolución científica, a saber, el proceso histórico mediante el cual hace su aparición la ciencia moderna, que se inicia con la revolución copernicana, se desarrolla a lo largo del siglo xvii con Galileo y Descartes, y culmina con el sistema del mundo y la mecánica clásica de Newton, ya iniciando el siglo xviii.

A esta tesis se opone la llamada “rebelión de los medievalistas”, que sostienen que la revolución científica no es un producto atribuible a ninguna ruptura intelectual sucedida durante el Renacimiento, sino que es más bien una continuación evolucionada de la ciencia medieval (tesis de P. Duhem, M. Claget, A.C. Crombie y otros).

El surgimiento de la ciencia moderna, en el siglo xvi, está marcado por la aparición de dos obras: *De humani corporis fabrica*, de Andrea Vesalio (1514-1564) y *De revolutionibus orbium coelestium*, de Nicolás Copérnico (1473-1543), ambas del año 1543. La relación que pueda tejerse entre la aparición de la ciencia moderna y las condiciones socioculturales del Renacimiento es una cuestión siempre debatida. A. Rupert Hall, tras distinguir dos posibles tipos de causa (lo referible a un cambio de sociedad, que exige un cambio en la orientación de la ciencia, y lo referible a un cambio en la orientación de la misma ciencia) y enumerar, criticando por insuficientes, toda una serie de posibles causas —el cambio de la visión del mundo; el desarrollo de la tecnología (arquitectos, agrimensores, ingenieros, constructores de buques, artilleros); el aumento del comercio y la industria; la vinculación de la ciencia con la cultura técnica y con el protestantismo, en concreto; el florecimiento de ciertas tradiciones medievales, entre ellas la mecánica o el empirismo del siglo xiv; el predominio de Platón sobre Aristóteles, por obra sobre todo de los neoplatónicos florentinos, con el aumento del interés por las matemáticas; el posible influjo de la magia sobre la ciencia, que adopta como objetivo el dominio sobre el mundo, y, por último, el cultivo de la ciencia en ámbitos no universitarios—, rechaza la hipótesis de un factor único y dramático —interno o externo— responsable de la evolución científica a comienzos de la Edad Moderna, lo cual equivale a conceder peso e influjo a todos los mencionados, y destaca como factor explicativo de la irrupción de una nueva manera de hacer ciencia el “deseo de proposiciones demostrables acerca del mundo real”, las ganas de explicar cómo es realmente el mundo.

Humanismo

(del latín, *humanitas*, humanidad, naturaleza humana [en Cicerón, cultura del espíritu, en un sentido semejante al de *paideia* en griego], o bien de *humanus*, lo que concierne al hombre). En general, toda doctrina que se interesa básicamente por el sentido y el valor del hombre y de lo humano, tomándolo como punto de partida de sus planteamientos. El término, no obstante, se aplica a tres momentos históricos distintos: al fenómeno sociocultural de los siglos *xiv* y *xv*, conocido como “humanismo del Renacimiento”, al “nuevo humanismo” del período del clasicismo y del romanticismo alemán de los siglos *xviii* y *xix* y a los “humanismos contemporáneos”, basados en sistemas filosóficos más generales y de orientación fundamentalmente ética.

El primer humanismo se caracteriza no solo por el renacimiento y el cultivo de los *studia humanitatis* o de los *studia humaniora*, a saber, los estudios de gramática, dialéctica, retórica, historia, poética y ciencias morales, basados en el cultivo de la filología y el aprecio del texto clásico, en latín y griego —alejándose así de la tradición Escolástica y la filosofía árabe—, sino también por un nuevo concepto de “hombre”, más acorde con los nuevos ideales cívico-humanos de la aristocracia comercial en cuyo ambiente nace, alejado de los modelos eclesiásticos y nobles o caballerescos de “hombre” y del modelo medieval de mundo, y que pretende inspirarse en la antigüedad clásica. Este humanismo renacentista recuerda y renueva los antiguos ideales clásicos de cultura de la antigua *humanitas* romana o de la *paideia* griega.

Como humanistas destacan, en Italia, cuna del humanismo, Francesco Petrarca (1304-1374), considerado el primero de los humanistas; Coluccio Salutati (1331-1406); Leonardo Bruni (1370/74-1444); Poggio Bracciolini (1380-1459); Leon Battista Alberti (1404-1472); Lorenzo Valla (1407-1457); y, sobre todo, Marsilio Ficino (1433-1499) y Pico de la Mirandola (1463-1494). Fuera de Italia, son humanistas notables Nicolás de Cusa (1401-1464); John Colet (ca. 1467-1519), Thomas More (1486-1535); Erasmo de Rotterdam (1467-1537); Luis Vives (1492-1540) y Pierre de la Ramée (Ramus, 1515-1572).⁸

Tendencias fundamentales de la Filosofía Moderna. Empirismo y Racionalismo. Representantes⁹

Este tema reviste especial significación, pues abarca el surgimiento de la filosofía moderna burguesa en el siglo *xvii* y la polémica entre empirismo y racionalismo como tendencias fundamentales del pensamiento filosófico moderno. Por la amplitud de su contenido requiere de un riguroso ordenamiento metodológico que se corresponda con la lógica del tema tratado, pues todos los pensadores que lo componen son de primer orden en la filosofía moderna y presentan concepciones complejas, amplias y profundas, que solo podrán ser comprendidas en su conjunto.

Debe prestarse particular atención a los fundadores del pensamiento moderno burgués del siglo *xvii*: *Francis Bacon*, iniciador del **empirismo** y, *Renato Descartes*, padre del **racionalismo** moderno, así como a la polémica que ambos pensadores inauguran en cuanto al problema del método de conocimiento,

⁸Idem.

⁹Para desarrollar este aspecto del tema se puede consultar además: Rita M. Buch Sánchez y Pupo P. Rigoberto: *La Filosofía en su historia y mediaciones*, Editorial Sintaxis, México, 2008.

pues de aquí se derivan las futuras concepciones que encontramos a lo largo del siglo XVII.

Se deberá atender en este tema a los siguientes aspectos:

- EL surgimiento de la filosofía moderna: Presupuestos de partida. La búsqueda de un método de conocimiento universalmente válido. La polémica entre racionalismo y empirismo.
- El problema del método en Francis Bacon. *El Nuevo Órgano*. La crítica a la Escolástica y a la lógica aristotélico-tomista. La teoría de los ídolos. Carácter inductivo-experimental del método baconiano.
- El problema del método en Renato Descartes. *El Discurso del Método*. La razón como facultad genérica humana. La duda metodológica. Significación del “Cogito” cartesiano.
- Thomas Hobbes como sistematizador del materialismo baconiano. Sus concepciones sobre el cuerpo, el hombre y el ciudadano. El nominalismo. Su teoría sobre el estado: “El hombre como lobo del hombre”; el “contrato social”.
- John Locke y las nuevas perspectivas del empirismo. Significado de su obra *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690). El problema del origen, posibilidades, validez y límites del conocimiento humano. El nominalismo. Definición de la sustancia en general, como el “supuesto soporte o sostén de las cualidades de los objetos”. Implicaciones escepticistas de esta definición.
- El idealismo subjetivo de George Berkeley. El tránsito al idealismo objetivo. Su defensa de la religión y sus ataques al materialismo y al ateísmo. Los objetos como “colecciones de sensaciones”. Implicaciones filosóficas de su postura.
- El idealismo subjetivo de David Hume. Su empirismo sicologista-asociacionista. Principios psicológicos de asociación de ideas. Concepciones sobre la causalidad, el tiempo y el espacio. Escepticismo y agnosticismo como consecuencia de su empirismo extremo.
- El problema de la sustancia en Benito Spinoza. Su monismo naturalista. Identidad Sustancia-Dios-Naturaleza. El panteísmo. Concepciones sobre el conocimiento.
- El idealismo objetivo de G. Leibniz y su concepción pluralista y pansiquista de la sustancia. Las mónadas como átomos espirituales o puntos de energía: Propiedades y características. La “percepción” y el “apetito” de las mónadas. Elementos dialécticos en su concepción del mundo. Sus concepciones sobre el conocimiento. Crítica al empirismo de Locke. Verdades de hecho y Verdades de razón.

Caracterización general del siglo XVII

Desde el punto de vista histórico, se le denomina Edad Moderna al período que transcurre entre 1453 (fecha de la caída de Constantinopla en poder de los turcos, lo que significó la desaparición del Imperio Romano de Oriente) hasta 1789 con el triunfo de la Revolución Francesa.

Se podría entonces considerar que el Renacimiento pertenece a la Edad Moderna. Sin embargo, es necesario precisar que este importante período de tránsito entre la sociedad feudal y la sociedad capitalista constituye el “alba de la modernidad”,¹⁰ que no debe identificarse con la modernidad misma, por cuanto los importantes cambios que en este ocurrieron en el ámbito

¹⁰ Así lo denomina Raúl Roa en su obra citada.

religioso, científico, político y filosófico, constituyeron solo el preludio de los profundos acontecimientos que vendrían a cristalizar en el siglo XVII, tras un largo período de dos siglos de preparación.

Tras la ruptura de la unidad religiosa de Europa, como consecuencia de los movimientos reformistas de Lutero y Calvino, la Iglesia romana intentó reconquistar la unidad espiritual que había perdido a través de la Contrarreforma. Este movimiento que representó la reacción de la Iglesia Católica ante la reforma religiosa se inicia con el Concilio de Trento (1545-1563) y aspiraba a lograr la reconstrucción de la Iglesia a partir de sí misma, impelida a ello por el fuerte golpe que le había provocado la reforma.

Esta contrarreforma, a partir del Concilio de Trento plantea, en líneas generales, la intensificación del proselitismo religioso; la confirmación del derecho de la iglesia a interpretar los textos bíblicos; la reafirmación de la necesidad de mantener la jerarquía eclesiástica; la validez del ritual eclesiástico y los sacramentos; la importancia de la iglesia como institución para la salvación de los fieles y la necesidad de mantener las ordenes religiosas (e, incluso, lograr su proliferación), cuya labor debía ser fundamentalmente proselitista y educativa.

Por otra parte, el Concilio creó el índice de libros prohibidos; reforzó la actividad de la Inquisición y persiguió con renovada crueldad a infieles y herejes. Asimismo, reafirmó la infalibilidad del Papa y sus decisiones, avalando la supremacía de su poder sobre el de los reyes y príncipes, debido a su poder espiritual supremo. Desde el punto de vista filosófico-teológico, planteó un retorno al tomismo como filosofía oficial del cristianismo.

Tristes nombres estuvieron ligados a la Contrarreforma, especialmente el del cardenal italiano Roberto Belarmino (1542-1621), Consultor del Santo Oficio. Como tal, intervino en el proceso inquisitorial contra Giordano Bruno en 1582, quien años más tarde, en 1600, fue quemado vivo en la hoguera por sus ideas panteístas consideradas heréticas. También intervino en el proceso de Galileo Galilei en 1616, que culminaría con la retractación del destacado físico-astrónomo, ya anciano y enfermo.

Durante los siglos XVI y XVII en Europa Occidental se desataron numerosas guerras de carácter tanto económico como religioso, las cuales culminaron en la Guerra de los Treinta Años entre protestantes y católicos alemanes, que culminaría con la Paz de Westfalia.

Desde el punto de vista económico el siglo XVII se caracteriza por el desarrollo y afianzamiento del capitalismo, de la ciencia, la técnica y el experimentalismo. Se recrudece el saqueo colonial; se multiplican las guerras entre las potencias europeas por el reparto del mundo (España contra Países Bajos, Inglaterra, Portugal y otros territorios). Es la época de las revoluciones burguesas: Países Bajos, Portugal, Inglaterra y, posteriormente, Francia y Alemania.

En el orden político el siglo XVII se caracteriza por el absolutismo real. Predomina en el ámbito político la teoría del “origen divino”, que se expresa en el poder absoluto que ejerce el rey o, en su lugar, una exigua minoría en nombre de este. La figura del rey es concebida como la del monarca absoluto por “derecho divino”, lo cual se manifestará en el predominio de la “monarquía absoluta”, que se establecerá con diversos matices en Inglaterra, Francia, Holanda y otros importantes territorios europeos. Esto generará una especial preocupación en los filósofos del siglo XVII, por los problemas acerca

del estado y la sociedad, lo cual se aprecia particularmente en filósofos como Hobbes, Locke y Spinoza.

Se produce un avance vertiginoso de los conocimientos científico-particulares, a partir del gran desarrollo que alcanzan en este siglo, ciencias como la matemática, geometría, astronomía, química, zoología, botánica, medicina, etc. y, particularmente, una ciencia físico-matemática de la naturaleza que se desarrolla desde Galileo, la que conducirá al mecanicismo universal, al demostrar mediante el experimento que las matemáticas constituyen el único lenguaje capaz de descifrar la naturaleza, por cuanto se considera que lo real es lo mensurable.

Este crecimiento de las ciencias culminará en el siglo XVII con la formulación por Isaac Newton de las leyes fundamentales de la mecánica clásica, particularmente la ley de la gravitación universal, hecho que tendrá especial repercusión en la filosofía.

A diferencia de la filosofía renacentista y su visión integral del mundo, en el siglo XVII se observa un predominio de las concepciones metafísicas y mecanicistas. Se establecen fronteras entre los diversos cuerpos teóricos que constituyen el saber humano, lo que constituye una consecuencia del proceso de independización y particularización de las ciencias.

En el ámbito científico el siglo XVII se caracteriza, además, por un marcado esfuerzo colectivo; se produce un gran intercambio intelectual entre los principales hombres de ciencia y se llega a crear una prensa especializada de información científica para divulgar los avances en este campo. Por otra parte, surgen nuevos medios intelectuales fuera del marco de las universidades. Aparecen importantes academias y sociedades reales científicas: en 1603 nace la Academia de Ciencias en Italia; en 1645 se funda la Real Sociedad de Londres, que reúne a filósofos, astrónomos, geómetras, químicos y naturalistas; en 1658 surge la Academia de Ciencias en Francia; y en 1699 Leibniz funda la Sociedad de Ciencias de Berlín.

En el plano propiamente filosófico, desde 1620 hasta 1650 transcurren 30 años muy fructíferos. En 1620 Francis Bacon publica el *Nuevo Órgano* y en 1623 *Dignificación y progresos de las ciencias*. En 1624 Thomas Hobbes publica *El Ciudadano*. En 1632 Galileo Galilei publica el *Diálogo sobre los dos sistemas máximos del universo: el ptolomeico y el copernicano* y seis años más tarde sus *Discursos*. Por su parte, Renato Descartes publica en 1637 el *Discurso del Método*, que revolucionará las concepciones filosóficas al enunciar sus posiciones racionalistas, y en 1641 aparecerán las *Meditaciones Metafísicas*, culminando en 1644 con la publicación de los *Principios de la Filosofía*. Estas tres décadas marcarán el fin de la filosofía renacentista y los comienzos del pensamiento filosófico moderno, marcado por las pautas trazadas por Descartes en sus obras.

El racionalismo moderno cartesiano parte, entre otros, de los siguientes presupuestos:

- La razón se presenta por igual en todos los hombres, como facultad genérica que permite distinguir lo verdadero de lo falso.
- Consideración de la razón humana, no en su origen divino, sino en su actividad efectiva.
- La razón constituye un principio de orden y organización de la realidad.
- La razón es fuente de progreso de los conocimientos humanos y de la unión social entre todos los hombres.

Estos elementos determinarán, en gran medida, las conquistas de la filosofía del XVII, entre las cuales se destacan:

- Noción de sistema filosófico.
- Delimitación de la ontología y la gnoseología. Se eleva la lógica a método de conocimiento científico.
- Énfasis en el tratamiento específico del fenómeno humano, lo que dará lugar al surgimiento de la antropología filosófica. Nueva relación filosofía-ciencias. La nueva filosofía como ciencia se pondrá al servicio del progreso científico y en tal sentido intentará brindar un método de conocimiento universalmente válido.
- Nuevo enfoque del hombre, como razón genérica. Las pasiones, la voluntad y la conducta humana están naturalmente subordinadas a la razón.
- Nuevo tratamiento de Dios, a partir del Deísmo y el Panteísmo. Excepcionalmente, serán asumidas posiciones de ateísmo en Hobbes y Spinoza.

Estas conquistas de la filosofía se deben en gran medida a las transformaciones que ella hubo de experimentar a partir de la primera revolución científica global que se produjo en el Renacimiento. Paralelamente al proceso de diferenciación de las ciencias particulares, la filosofía a comienzos del siglo XVII se vio en la necesidad de especificar su objeto de estudio y asumirá como centro de su quehacer la búsqueda de un método universalmente válido de conocimiento; es decir, su problemática tendrá un carácter gnoseológico-metodológico. Este será el punto de partida de la filosofía moderna.

Francis Bacon (1561-1626), tomando como modelo el método de la física experimental, propondrá el método inductivo-experimental, como el idóneo para hacer avanzar el conocimiento científico-particular y sacar a la filosofía del retraso en que la había dejado la Escolástica tras largos siglos de sometimiento de la razón a la fe. En su *Nuevo Órgano* propondrá una nueva lógica, que difiere radicalmente de la aristotélico-tomista, y por esta vía hará severas críticas a la Escolástica. Para Bacon, el punto de partida de todo conocimiento será la experiencia sensible y solo mediante la observación y la experimentación el hombre podrá conocer la naturaleza y destruir los “ídolos” que, según él, obstruyen o empañan el conocimiento humano.

Bacon, a quien se le ha denominado “el último renacentista y el primer moderno”, constituye una suerte de enlace entre una época que languidece y otra que nace. El empirismo, iniciado por este pensador, sobre premisas eminentemente materialistas, será posteriormente sistematizado por **Thomas Hobbes** (1588-1679). Del mismo modo, su continuador, **John Locke** (1632-1704), iniciará dentro del propio empirismo una vertiente crítica que se cuestionará el origen, el valor y los límites del conocimiento humano, y que culminará con el pensamiento de **George Berkeley** (1685-1753) y **David Hume** (1711-1776), de franca tendencia idealista subjetiva. Todos estos pensadores son de origen inglés.

Por su parte, **Renato Descartes** (1596-1650) revolucionará el discurso filosófico, marcando el inicio del racionalismo moderno con su famoso *Discurso del método*. En esta obra, a través de su “duda metódica”, que lo conduce al punto de partida de su filosofar: “Pienso luego Existo”, expresará su convencimiento de que el criterio de verdad solo puede ser extraído del “buen sentido, sentido común o razón”, facultad genérica humana, que garantiza el valor y la universalidad del conocimiento humano, auxiliado por las reglas de su método analítico-deductivo, extraído de la geometría. Evidencia, análisis, síntesis y enumeración, serán las reglas del método a seguir, si se quiere

avanzar en el conocimiento de la realidad sobre bases firmes, lo cual, de hecho, implica, según Descartes, dudar de los sentidos, por cuanto ellos resultan engañosos.

De este modo, Descartes inaugura el racionalismo moderno a partir de una concepción idealista, de franco matiz dualista ontológico, y tendrá entre sus más connotados seguidores al holandés **Benito Spinoza** (1632-1677) —quien presenta una concepción monista-naturalista sobre la sustancia, desde perspectivas panteístas— y al alemán **G. W. Leibniz** (1646-1716), quien parte de un pluralismo sustancial de carácter pansiquista.

Fueron Bacon y Descartes quienes abrieron la polémica en cuanto al método de conocimiento y ambos respectivamente serán los fundadores en la filosofía moderna de las dos tendencias fundamentales que en ella se manifiestan: Empirismo y Racionalismo.

A continuación, en aras de ampliar la información, se transcriben las definiciones que sobre ambas tendencias ofrece el ya citado *Diccionario Filosófico Herder*:¹¹

Empirismo

(del griego, “empeiría”, experiencia, de “empeiros”, experimentado; referido especialmente a las prácticas médicas que no se apoyaban en teorías, sentido en que todavía se usa en la Enciclopedia francesa). La doctrina filosófica que sostiene que las ideas y el conocimiento en general provienen de la experiencia, tanto en sentido psicológico (o temporal: el conocimiento nace con la experiencia) como en sentido epistemológico (o lógico: el conocimiento se justifica por la experiencia). A Kant se debe su uso en filosofía en el sentido actual: llama a Aristóteles “principal representante de los empiristas” y a Locke, uno de sus seguidores actuales al referirse a la teoría que deriva de la experiencia los conocimientos que posee la razón.

A Aristóteles se debe la primera línea de pensamiento que vincula de manera sistemática el conocer a la experiencia sensible, pero el empirismo, como doctrina filosófica sistemática, se supone característica de la filosofía inglesa; indicios de este tipo de pensamiento se ven incluso en la actitud teórica de algunos escolásticos como Roger Bacon y Guillermo de Occam, si bien los verdaderos precursores del empirismo teórico son, en realidad, Francis Bacon y Hobbes; el primero destaca la necesidad de recurrir a la inducción y a la observación para hacer ciencia y el supuesto del segundo —racionalista en algunos de sus planteamientos— de que “todo es cuerpo” no permite comenzar y justificar el conocimiento si no es a partir de la sensación. Quienes dan forma sistemática al empirismo son, sin embargo, Locke, Berkeley y Hume. A ellos se debe la versión clásica del empirismo, cuyos puntos fundamentales son: 1. la afirmación de que no existen ideas innatas y 2. que el conocimiento procede de la sensación, o experiencia interna o externa; de este modo afirma tanto la prioridad temporal del conocimiento sensible (el conocimiento empieza con la experiencia) como su prioridad epistemológica o lógica (el conocimiento requiere de la experiencia como justificación). Los textos fundamentales del empirismo clásico pertenecen a J. Locke, en especial a su obra *Ensayo del entendimiento humano* (1690). El libro I de esta obra es una crítica cerrada a la doctrina de las ideas innatas, tal como las entendían los cartesianos; no hay ideas inna-

¹¹ Ob. Cit.

tas ni principios teóricos o morales. El entendimiento, antes de toda experiencia, no es más que una tabula rasa.

El libro II trata del origen de las ideas a partir de la experiencia sensible, interna o externa; nacidas las ideas simples de la sensación o de la reflexión, el entendimiento puede a partir de ellas componer ideas complejas. En una de estas ideas complejas, la sustancia, pueden distinguirse cualidades primarias (objetivas) y cualidades secundarias (subjetivas). El libro III estudia el lenguaje y el IV el conocimiento (si bien de un modo que no está en plena consonancia con el libro I). La influencia de esta obra en los ilustrados franceses fue enorme; estos vieron en Locke la superación del racionalismo que dominaba en el continente europeo desde Descartes a Leibniz y fundaron en ella su modelo de razón empírica. Leibniz criticó el empirismo de Locke en su obra *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1703-1704). Las ideas simples de Locke se agrupan en cuatro clases: 1. las que provienen de un solo sentido, “amarillo”, por ejemplo; 2. las que provienen de varios sentidos, la “forma”, por ejemplo; 3. las que provienen de la reflexión interna, por pensar sobre ideas simples de los sentidos, el “pensamiento” y la “voluntad”, por ejemplo; 4. las que proceden, de forma combinada, de la sensación y la reflexión a un mismo tiempo a manera de síntesis, la percepción de la “existencia” de un objeto externo, por ejemplo, o el “dolor”. La mente, combinando, relacionando y abstrayendo, puede formar ideas complejas —“la belleza, la gratitud, un hombre, un ejército, el universo”—, relaciones y abstracciones. Las ideas complejas se dividen en modos, sustancias y relaciones. Una sustancia es una idea compleja con la que concebimos un ser particular, la idea de “hombre”, por ejemplo. Un modo es la idea compleja con la que pensamos, por abstracción, conjuntos de ideas simples —referibles a diversas sustancias— que no subsisten como un ser particular, la “danza”, por ejemplo, o la “belleza”. Una relación es una idea compleja que surge de la comparación de ideas; Caio, por ejemplo, pensado como hombre no dice más relación que a sí mismo, pero pensado como “marido” o como “padre” entra en relación con otra idea. La distinción entre cualidades primarias y secundarias, divulgada por Locke pero utilizada ya por Descartes, divide las cualidades de las cosas sensibles entre las que son objetivas y, por tanto, cualidades sustanciales de los cuerpos (extensión, figura, número, movimiento y solidez), y las que son subjetivas, que solo indirectamente podemos atribuir a la sustancia porque las producen en nosotros las cualidades primarias (color, sabor, sonido, temperatura, etc.). Cualidades primarias y secundarias son ideas con las que pensamos los cuerpos. El punto de partida de Berkeley es la crítica a la distinción, hecha por Locke, entre cualidades primarias y secundarias; la conciencia no hace distinción entre primarias y secundarias: toda idea es un fenómeno (subjetivo) de la conciencia y todo cuanto sabemos de las cosas es solo lo que percibimos (subjetivamente). Por ello “ser es ser percibido” o “percibir”. Hume, a su vez, admite la crítica de Berkeley y asume como punto de partida que las ideas son fenómenos de la conciencia, pero critica no solo la idea de sustancia externa, sino también la de sustancia interna, o yo. De ahí procede su escepticismo, por cuanto lo que pensamos supera con creces lo percibido, pero solo hay certeza de lo percibido, y su fenomenismo. En tiempos de Hume el modelo científico newtoniano es una ciencia empírica con pleno derecho; el empirismo de Hume dirige su atención no solo hacia la manera y el fundamento de nuestro conocer, sino también hacia una ciencia empírica del hombre: el *Tratado de la naturaleza humana* (1739) no confiesa otro objetivo que el de lograr en el mundo de la moral lo que Newton ha logrado en el mundo de la física. Las investigaciones de Hume se centran no solo en el estudio del entendimiento

(Libro I del *Tratado de la naturaleza humana e Investigación sobre el entendimiento humano*), sino también en el de las pasiones (Libro II del *Tratado*) y la moral (Libro III del *Tratado e Investigación sobre los principios de la moral*). La innovación fundamental de Hume en la teoría del conocimiento es su distinción entre impresiones e ideas, la relación que existe entre unas y otras y la posibilidad de que las ideas se asocien entre sí. Una impresión es una percepción que, por ser inmediata y actual, es viva e intensa, mientras que una idea es una copia de una impresión y por lo mismo no es más que una percepción menos viva e intensa, que consiste en la reflexión de la mente sobre una impresión; tal reflexión se hace por la memoria o la imaginación. Pero, además, las ideas se relacionan entre sí por una especie de atracción mutua necesaria entre ellas: por semejanza, por contigüidad y por causalidad. Igual como en el universo de Newton, la atracción explica el movimiento de las partículas, en el sistema filosófico de Hume las ideas simples se relacionan —se asocian— entre sí por una triple ley que las une. En el conocimiento de lo que él denomina cuestiones de hecho, la relación de causalidad ejerce una función fundamental: síntesis de las dos leyes anteriores, semejanza y contigüidad, es ambas cosas a la vez (ha de haber semejanza entre causa y efecto, y es necesaria una contigüidad en el espacio y el tiempo entre causa y efecto) más la costumbre, o hábito, de generalizar en forma de ley, o enunciado universal, las sucesiones de fenómenos que suceden regularmente en el tiempo. La exigencia básica de que a toda idea ha de corresponderle una impresión para que tenga sentido, o para que a la palabra le corresponda una idea con un contenido verdadero, se constituye en el instrumento ineludible de la crítica que instituye a todos los conceptos fundamentales de la filosofía tradicional: causalidad, sustancia, alma, Dios y libertad. ¿A qué impresión —se pregunta— corresponde cada una de estas ideas? La crítica que instaaura el empirismo clásico acaba en el fenomenismo y el escepticismo. Frente a la dogmática seguridad que exige y pretende haber hallado el racionalismo, el empirismo oferta la razonabilidad del conocimiento probable y de los límites del conocimiento. El valor histórico del empirismo está en su crítica, pero no en la empresa no lograda de fundar suficientemente el conocimiento científico. Ofrece una alternativa, pero no una síntesis y, por lo mismo, no una superación del racionalismo y el dogmatismo.¹²

Racionalismo

(del latín, ratio, razón) En general, actitud filosófica de confianza en la razón, las ideas o el pensamiento, que exalta su importancia y los independiza de su vínculo con la experiencia. En este sentido de exaltación de la autonomía de la razón, el racionalismo se aplica tanto a filósofos de la antigüedad griega, como Parménides y Platón, que atribuyen a la razón una autonomía (problemática) respecto del mundo sensible —sin olvidar el intelectualismo moral o racionalismo ético, en Sócrates y Platón—, como al pensar crítico de los filósofos ilustrados contra las ideas socialmente admitidas. En sentido estricto, es el “racionalismo moderno” que, como corriente filosófica, nace en Francia en el siglo XVII y se difunde por Europa, en directa oposición al empirismo, y que sostiene que el punto de partida del conocimiento no son los datos de los sentidos, sino las ideas propias del espíritu humano. Surge como reacción a la orientación filosófica medieval puesta en crisis por las nuevas ideas del Renacimiento, que entre otras cosas renueva el escepti-

¹² Idem. En el mismo se ofrecen además abundantes datos sobre los principales representantes de esta tendencia, parte de los cuales se incorporan a este estudio.

cismo de los antiguos, el espíritu de la Reforma protestante que mina el principio de autoridad doctrinal y los éxitos del método científico impulsado por la revolución científica.

El racionalismo moderno, revolucionario para su época, y cuyos principales representantes son Descartes, su iniciador, Spinoza y Leibniz, representa no obstante una visión general del mundo y del conocimiento armoniosa, ordenada, racional, geométrica y estable, basada en el pensamiento metódico (de la duda o del método geométrico), la claridad de ideas (principio de evidencia) y la creencia en la estabilidad de las ideas (la doctrina sobre la sustancia), y acompañada, en el terreno de las artes, por el “clasicismo”, mientras que, en el lado opuesto, el empirismo representa una visión del mundo dinámica, cambiante, interesada por la utilidad del saber, innovadora en teorías del conocimiento y de la sociedad, acompañada a su vez en el mundo del arte por el “barroco”, de características opuestas al clásico. La estabilidad del ser frente a la confusión dinámica del devenir.

Las principales doctrinas racionalistas son la afirmación de 1. la existencia de ideas innatas, punto de partida (en el sentido lógico) del conocimiento (Leibniz admitía también principios del entendimiento innatos) y 2. la relación directa —prácticamente coincidencia— entre pensamiento y realidad, que Spinoza expresó gráficamente con la frase “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas”. Junto a esto, se sostiene que 3. el conocimiento es de tipo deductivo, como el que se da en las matemáticas, y se atribuye 4. un carácter fundamental a la sustancia (las dos sustancias de Descartes, la sustancia única de Spinoza, Deus sive natura, y las mónadas de Leibniz).

La forma característica de argumentación racionalista excluye el recurso a la experiencia y al conocimiento que proviene de los sentidos, y se remite exclusivamente a la razón, a la claridad y distinción de ideas y a la suposición de que el buen pensar coincide forzosamente con la realidad: conocer es conocer por la razón.¹³

A continuación se analizará paralelamente el desarrollo de la tendencia empirista desde Bacon hasta Hume. Del mismo modo, posteriormente se abordará el desarrollo del racionalismo, desde la posición dualista ontológica de Descartes, hasta el panteísmo monista de Spinoza y, finalmente, el pluralismo ontológico de Leibniz, de franco matiz pansiquista.

El empirismo moderno

Francis Bacon, iniciador del empirismo moderno, fue un hombre sumamente comprometido con la vida política inglesa de su época. Hijo del Lord Guardasellos de la Reina Isabel, nace en Londres. Estudió en la Universidad de Cambridge y se graduó de jurisprudencia.

Los últimos años de la vida de Bacon fueron muy fructíferos desde el punto de vista intelectual. Amante de la ciencia y de la experimentación, proyectó una obra monumental científica que denominó *La gran restauración* y concibió en seis partes, de las cuales solo pudo concluir las tres primeras: 1. *La dignidad y el progreso de las ciencias* (1623); 2. *Nuevo Órgano* (1620) y 3. *Historia*

¹³ Idem. En el mismo se ofrece además abundante información sobre los principales representantes de esta tendencia, parte de los cuales se incorporan a este estudio.

natural y experimental para construir la filosofía o los fenómenos del universo (1622-1623).

Entre sus obras también se destaca *La nueva Atlántida*, cuya idea principal es la unidad entre ciencia y técnica para el mejoramiento humano.

Desde el punto de vista filosófico su obra más importante es el *Nuevo Órgano*. En ella expresa su posición crítica hacia la lógica escolástica anticipativa y propone una reorientación de la ciencia hacia la naturaleza y la experimentación, basada en un nuevo método de carácter inductivo-experimental.

“Nos queda un solo procedimiento, muy simple, para transmitir nuestra doctrina: poner al hombre ante las cosas mismas y sus respectivas series y órdenes, a fin de que él se vea en la necesidad de renunciar, dado el caso, a los conceptos y se habitúe al trato con las cosas mismas”.¹⁴

Así se expresa Bacon sobre la necesidad de la experimentación y obsérvese a continuación cómo se manifiesta en su *Nuevo Órgano* desde los primeros aforismos:

El hombre, ministro e intérprete de la naturaleza, obra y conoce en la medida que ha observado, apoyándose en la experiencia o en la razón, el curso regular de la naturaleza. No sabe más; no puede más.¹⁵

En el hombre, ciencia y poder coinciden en un mismo punto, porque el desconocimiento de la causa hace imposible la obtención del efecto correspondiente. Pues a la naturaleza no se la vence si no es obediéndola. Y lo que en el orden teórico se presenta a modo de causa, eso en el orden operativo se constituye en norma de acción.¹⁶

La nueva lógica propuesta por Bacon contiene la teoría de los “ídolos”, fundamento de su crítica a la Escolástica. Cuatro son los tipos de ídolos (errores o prejuicios) que entorpecen a juicio de Bacon el conocimiento humano: Ídolos de la tribu; de la caverna; de la plaza y del teatro. Ellos provienen, respectivamente, de la propia naturaleza humana; de la educación recibida; del lenguaje o comunicación entre los hombres y de la manera en que son asumidas ciertas teorías filosóficas.

Estos ídolos son expuestos con exactitud en los siguientes aforismos:

Los ídolos y conceptos falsos que se han apoderado de la inteligencia humana, en la que ya han echado profundas raíces, no sólo bloquean el espíritu de tal modo que el acceso de éste a la verdad resulta muy difícil, sino que además, aún suponiendo que la mente haya conseguido forzar la entrada, reaparecerán aquéllos en el momento de construir las ciencias, sirviendo de obstáculo; a no ser que los hombres, una vez prevenidos, se defiendan contra ellos todo cuanto sea posible.¹⁷

Cuatro son las especies de ídolos que bloquean la inteligencia humana. Para entendernos, los he designado con ciertos nombres: los de la primera especie son los ídolos de la tribu; segunda especie: ídolos de la caverna; tercera: ídolos del foro; cuarta: ídolos del teatro.¹⁸

¹⁴ Francis Bacon: *Nuevo Órgano*. Aforismo XXXVI.

¹⁵ Ibid., Aforismo I.

¹⁶ Ibid., Aforismo III.

¹⁷ Ibid., Aforismo XXXVIII.

¹⁸ Ibid., Aforismo XXXIX.

La formación de las nociones y principios por medio de la verdadera inducción es, sin duda, el remedio adecuado para alejar y destruir los ídolos. Sin embargo, es de gran utilidad explicar en qué consisten los ídolos; pues la teoría acerca de los ídolos guarda con la interpretación de la naturaleza la misma relación que la teoría de los elencos sofísticos con la dialéctica corriente.¹⁹

Los ídolos de la tribu radican en la índole de la propia naturaleza humana, en la misma tribu o especie humana. Porque se afirma, sin razón, que el sentido humano es la medida de las cosas; muy al contrario: todas las percepciones, tanto de los sentidos como de la inteligencia, guardan más analogía con el hombre que con el universo. El entendimiento humano es a manera de un espejo que no refleja de igual manera los rayos de las cosas, el cual confunde su propia naturaleza con la de las cosas mismas, y de este modo la tuerce y la corrompe.²⁰

Los ídolos de la caverna son los ídolos propios del hombre considerado como individuo. Porque cada hombre lleva (además de los errores que afectan a la naturaleza humana en general) una caverna peculiar que desvía o adultera la luz de la naturaleza: bien por la índole propia y singular de cada cual, bien por su educación y conversación con los demás, bien por las lecturas de los libros y la autoridad de aquellas personas que cada cual trata y admira, o, en fin, por la diferencia de las impresiones según que tengan lugar en un espíritu preocupado y predispuesto o, por el contrario, en un ánimo sereno y ecuaníme. De modo que, manifiestamente, el espíritu humano (tal como se halla constituido en cada uno de los hombres) es una cosa variable, profundamente alterada y, hasta cierto punto azarosa. Por eso dijo bien Heráclito que los hombres buscan la ciencia en el mundo pequeño, no en el grande o universal.²¹

Hay también ídolos procedentes, en cierto modo, de la reunión y alianza recíproca de los individuos pertenecientes a la especie humana, a los que llamamos ídolos del foro porque derivan del comercio o asociación humana. Los hombres en efecto, se asocian por medio del lenguaje, pero las palabras se emplean con el sentido que tienen en boca del vulgo. Por consiguiente, el empleo indebido e inadecuado de las palabras pone de manera extraña dificultades al entendimiento. Ni las definiciones ni las explicaciones con que los hombres doctos acostumbran a protegerse y defenderse en algunos asuntos, no pueden, en modo alguno, restituir la cosa a su verdadera situación. Sino que las palabras coaccionan, sin duda, al entendimiento, y todo lo perturban, y arrastran a los hombres a innumerables controversias y comentarios sin sentido.²²

Existen, por fin, ídolos que se han insinuado en el ánimo de los hombres a través de los dogmas de los sistemas filosóficos, e inclusive de los malos métodos de la demostración: los llamados ídolos del teatro; pues cuantas son las filosofías inventadas y admitidas, tantas son, a nuestro juicio, las fábulas creadas y presentadas, las cuales figuran mundos ficticios y teatrales. No hablamos solamente de la filosofía actual o de las filosofías y sectas antiguas, puesto que se pueden imaginar y componer muchas otras por el estilo, y porque las causas de errores totalmente diversos son casi las mismas. Ni tampoco nos referimos sólo a la filosofía en general, sino también a muchos principios y axiomas de las ciencias, que han recibido vigencia gracias a la tradición y la irreflexión. Empero, con relación a cada una de

¹⁹ Ibid., Aforismo XL.

²⁰ Ibid., Aforismo XLI.

²¹ Ibid., Aforismo XLII.

²² Ibid., Aforismo XLIII.

estas especies de ídolos, hablaremos con más detalle y claridad, a fin de que el entendimiento humano se encuentre prevenido.²³

Por cuanto para el filósofo inglés el entendimiento humano es como “un espejo mal pulido” que retuerce o distorsiona las imágenes de los objetos externos a nosotros, es necesario pulir ese espejo para lograr una mayor objetividad en el conocimiento de la realidad.

Una vez destruidos los ídolos que empañan al entendimiento y entorpecen el conocimiento, según Bacon, si se aplica una nueva lógica, que lejos de anticiparse a la naturaleza la interprete de manera metódica, inductiva y experimental, el hombre podrá ser ministro e intérprete de la naturaleza, observándola e interpretándola adecuadamente y aplicando ciertas tablas, tales como presencia, ausencia, gradación y exclusión.

Como continuador del empirismo baconiano encontramos a **Thomas Hobbes**. Filósofo inglés, nacido en Westport, cerca de Malmesbury.

Sus obras filosóficas fundamentales son *De cive* (1642), *De corpore* (1655) y *De homine* (1658). En 1651 publica su famosa obra *Leviatán*, en la que se muestra como defensor del absolutismo monárquico sin recurrir a argumentos de derecho divino.

A los 84 años publica su *Autobiografía*, en versos latinos, y a los 86 una traducción en verso de la *Ilíada* y la *Odisea*.

El presupuesto teórico-filosófico de partida en Thomas Hobbes es la física del movimiento de Galileo. Esto se aprecia particularmente en su reconocimiento de que en el universo no hay más que cuerpos en movimiento y así ha de entenderse no solo la naturaleza, sino también el hombre y la sociedad.

Por cuanto todo lo que existe no es más que cuerpos en movimiento, la filosofía es la ciencia de los cuerpos y estos pueden ser de dos clases: cuerpos naturales (físicos o humanos), de los cuales trata la filosofía de la naturaleza, y cuerpos artificiales (como el Estado), objeto de estudio de la filosofía política. Por cuanto todo es cuerpo, hasta las almas son corpóreas, pues hablar de la “sustancia incorpórea” es tan contradictorio como hablar de “cuerpo incorpóreo” o “materia inmaterial”. Todo en la naturaleza está sujeto a las leyes del movimiento, incluso la vida psíquica y el propio conocimiento.

En su crítica al racionalismo cartesiano, Hobbes plantea que el hombre, al que Descartes llama “sustancia pensante”, es solo cuerpo y nada más que cuerpo. Los movimientos de este cuerpo humano son los deseos, las pasiones, los pensamientos, el lenguaje o las acciones que juzgamos voluntarias.

Como parte de su teoría política, Hobbes expone desde la Introducción de su obra *Leviatán*, que el Estado es “un hombre artificial, aunque de mayor altura y robustez que el natural, para cuya protección y defensa fue instituido”. Más adelante, completando esta definición, afirmará que la única vía posible, capaz de conservar la paz y la convivencia entre los hombres, es el Estado:

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por

²³ Ibid., Aforismo XLIV.

pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una sola voluntad [...] Esto es más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera*. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: *una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común*. El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene *poder soberano*; cada uno de los que le rodean es SÚBDITO suyo.²⁴

La filosofía de Hobbes, a pesar de erigirse como un sistema armónico a partir de sus tres partes fundamentales: el cuerpo, el hombre y el ciudadano, persigue y responde a intereses eminentemente políticos y continúa en cierta medida la línea iniciada por Nicolás Maquiavelo. Si para el filósofo italiano renacentista, el hombre por naturaleza es un ser egoísta y posee una marcada tendencia al mal, para Hobbes “el hombre es el lobo del hombre” y por su propia naturaleza tiende a las guerras y a la destrucción, por lo que es necesario establecer un “pacto social”, mediante el cual todos renuncien a una parte de sus derechos naturales que han de poner en manos del soberano para lograr mantener la paz y la concordia. Aquí se observa su crítica a Aristóteles, quien había expresado que el hombre es un “animal político”, por lo que tiende naturalmente a vivir en sociedad. A diferencia de esto, Hobbes plantea que el hombre sin Estado se halla en un estado de “guerra de todos contra todos” y en una situación como esa el hombre tiene derecho incluso a disponer de la vida de los demás.

En un estado tal de naturaleza, el hombre no deja de ser racional y, por ello, la razón le impulsa a salir de este estado; le impulsa a observar unas leyes naturales, las tres primeras de importancia vital: 1. El hombre ha de buscar la paz por todos los medios posibles. 2. El hombre ha de saber renunciar a sus derechos sobre todo, y aparte de su misma libertad, de acuerdo con la norma de oro tradicional de no hacer a los demás lo que no quieras que te hagan a ti. 3. Los hombres han de cumplir los pactos establecidos. Pero estas leyes —y otras hasta un total de 11, que deduce de estas primeras— resultan imposibles de cumplir si no se establece la fuerza coercitiva de un tercero, del Estado, que obliga a mantener los pactos. El mejor de los contratos es aquel en que se ceden los propios derechos en compensación a la cesión que la otra parte hace igualmente de los suyos, a favor de un tercero —resultante directo de la renuncia de todos—, llamado *república, civitas, leviatán o dios mortal*. Al que acepta el resultado se le llama *súbdito* y al que carga sobre sus hombros el poder de la persona moral resultante, *soberano*.

²⁴Thomas Hobbes: *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Como se puede apreciar, la teoría política de Hobbes constituye un reflejo de las complejas condiciones histórico-sociales que vivió Inglaterra a lo largo del siglo XVII.

Como continuadores inmediatos del empirismo moderno, iniciado con Francis Bacon y sistematizado por Thomas Hobbes, nos encontramos en la historia de la filosofía eurooccidental a tres pensadores que, dentro de ese empirismo, conformarían una vertiente peculiar, conocida como “empirismo crítico inglés”: **John Locke**; **George Berkeley** y **David Hume**. En su trayectoria teórica se apreciará con particular nitidez, cómo el empirismo moderno, que desde sus inicios había asumido con Francis Bacon y Thomas Hobbes la posición inequívoca del materialismo filosófico, a partir de Locke mostrará una serie de inconsecuencias que conducirán a Berkeley y a Hume por los cauces del idealismo subjetivo, el agnosticismo y el escepticismo.

A continuación se abordará la trayectoria de ese “empirismo crítico” y se analizarán las condiciones que posibilitaron que el mismo condujera a la filosofía a “un callejón sin salida”. Para este análisis resulta de extraordinario valor y actualidad la valoración que hiciera Lenin en su obra *Materialismo y Empiriocrítica*, en la cual se devela con particular nitidez, la esencia de esta corriente y se proporcionan los principios metodológicos esenciales para su valoración crítica.

Esta obra fue escrita a comienzos del siglo XX, cuando en Europa se producía un resurgimiento de las concepciones idealistas subjetivas que intentaban demostrar la imposibilidad de conocer la realidad objetiva y afirmaban que el concepto de materia había quedado “anticuado”. Es por ello que esta obra de Lenin entre sus muchas virtudes posee las de mostrar, por una parte, que la filosofía idealista subjetiva de principios del siglo XX no era más que el resurgimiento de las concepciones de los “clásicos” del idealismo subjetivo de los siglos XVII-XVIII (Berkeley y Hume) y, por otra, porque en esta obra Lenin ofrece entre muchas otras, dos importantes y esenciales definiciones filosóficas: la definición de *sensación* como *imagen subjetiva del mundo objetivo*, y la definición de *materia*, como *categoría filosófica para designar la realidad objetiva, dada al hombre en sus sensaciones, calcada, fotografiada y reflejada por nuestras sensaciones y existente independientemente de ellas*.²⁵

Cuando en 1690 salió a la luz pública en su primera edición el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke, había transcurrido ya más de medio siglo desde la primera edición del *Discurso del Método* (1637) y de las *Meditaciones Metafísicas* (1641) de Renato Descartes, las cuales habían elevado el racionalismo al rango de filosofía verdaderamente revolucionaria, por cuanto en la lucha contra la Escolástica había sido la única capaz de someterlo todo a la duda metódica racional, a partir de un método de conocimiento universalmente válido para la filosofía y las ciencias, de carácter analítico-deductivo, semejante al utilizado por los geómetras.

Descartes era reconocido (y a la vez cuestionado y anatematizado por los defensores de la Escolástica) como el padre del racionalismo y el pionero de la modernidad. El triunfo del racionalismo sobre el empirismo se hacía rotundo y los grandes sistemas metafísico-especulativos, a la manera del cartesianismo, eran recibidos en el mundo filosófico como majestuosas representaciones teatrales incuestionables, semejantes a los “ídolos del teatro” que señalara

²⁵ V.I.Lenin: *Materialismo y Empiriocrítica*, Editorial Progreso, Moscú, s/f, p. 131.

Francis Bacon, iniciador del empirismo moderno, quien aún en nuestros días es definido por muchos historiadores de la filosofía como “el último filósofo del Renacimiento”, definición totalmente superficial, por cuanto obvia todo lo que este filósofo aportó y significó en la lucha contra la Escolástica y en pro del predominio de la observación y de la experimentación.

Pero la aparición del *Ensayo...* de Locke, con sus cuatro voluminosos libros que lo conforman, contribuiría definitivamente a tornar la mirada de los filósofos con gran atención al empirismo como corriente filosófica de gran importancia y significación, y si a ello agregamos que, por definición, la filosofía lockeana expuesta en este tratado partía de supuestos eminentemente sensualistas y materialistas, negaba en principio la existencia de ideas innatas que había afirmado Descartes; sostenía la tesis de que el entendimiento humano era al nacer el hombre como una “tabula rasa” y señalaba como único objeto del conocimiento a la naturaleza, como conjunto de fenómenos y objetos materiales que permanecen en constante movimiento y que son cognoscibles por el entendimiento humano a partir de la “experiencia”, y todo lo que traspasa los marcos de la misma resulta en esencia incognoscible, no cabe la menor duda del significado de este filósofo y de sus aportes al materialismo, en el contexto de un siglo XVII, en el que parecía que en el ámbito de la filosofía solo tendría cabida la metafísica especulativa y el idealismo filosófico.

John Locke fue un destacado filósofo empirista inglés y uno de los iniciadores del liberalismo político. Nace en Wrington, cerca de Bristol. Orientado primeramente hacia la carrera eclesiástica, estudia en Westminster School y luego en la Christ Church, en Oxford, donde recibe el grado de Maestro de Artes.

Escribe *Carta sobre la tolerancia* (publicada en 1690). En este mismo año publica sus dos obras más importantes: *Ensayo sobre el entendimiento humano* y *Dos tratados sobre el gobierno civil*.

Locke fue el gran crítico de la metafísica tradicional, lo que señaló desde la propia “Introducción” de su *Ensayo*, cuando expresara:

Si por esta investigación acerca de la naturaleza del entendimiento logro descubrir sus potencias; hasta dónde alcanzan; respecto a qué cosas están en algún grado en proporción, y dónde nos traicionan, presumo que será útil para que prevalezca en la ocupada mente de los hombres la conveniencia de ser más cauta en meterse con cosas que sobrepasan su comprensión, de detenerse cuando ha llegado al extremo límite de su atadura y asentarse en reposada ignorancia de aquellas cosas que, examinadas, se revelan como estando más allá del alcance de nuestra capacidad. Quizá, entonces, no seamos tan osados, presumiendo de un conocimiento universal, como para suscitar cuestiones y para sumirnos y sumir a otros en perplejidades acerca de cosas para las cuales nuestro entendimiento no está adecuado, y de las cuales no podemos tener en nuestras mentes ninguna percepción clara o distinta, o de las que (como quizá acontece con demasiada frecuencia) carecemos completamente de noción. Si logramos averiguar hasta qué punto puede llegar la mirada del entendimiento; hasta qué punto tiene facultades para alcanzar la certeza, y en qué casos sólo puede juzgar y adivinar, quizá aprendamos a conformarnos con lo que nos es asequible en nuestro presente estado.²⁶

²⁶ *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, pp. 18-19.

Así anunciaba Locke lo que muchos años después Kant denominaría como las “antinomias de la razón pura”, es decir, las contradicciones insolubles que se generaban cuando nuestra razón intentaba afirmar verdades metafísicas, sobre aquello que traspasaba los límites de la experiencia, es decir, cuando el entendimiento intentaba definir verdades en torno al alma humana, a Dios y al universo, todos ellos incognoscibles por la vía de la experiencia.

La crítica demoledora a la metafísica quedaba expuesta en las primeras páginas del *Ensayo*, y Locke abría, dentro de la corriente general del empirismo moderno, la vertiente del “empirismo crítico”, que intentaba como objetivo fundamental establecer el origen, valor, posibilidades y límites del conocimiento humano, respondiendo a todo ello, con el término: *la experiencia*. En el marco de esta vertiente, sus continuadores, George Berkeley y David Hume, completarían una trilogía que en la historia del empirismo constituye un conjunto, en el que se devela, a partir de su propia lógica interna de desarrollo, cómo las inconsecuencias del empirismo sensualista-materialista de Locke, por su propia unilateralidad ante el problema del conocimiento, incidiría en el surgimiento ulterior del idealismo subjetivo, el escepticismo y el agnosticismo, por parte de sus continuadores.

Veamos cómo define Locke el entendimiento:

Puesto que el entendimiento es lo que sitúa al hombre por encima del resto de los seres sensibles y le concede todas las ventajas y potestad que tiene sobre ellos, es ciertamente un asunto, hasta por su dignidad, que amerita el trabajo de ser investigado. El entendimiento, como el ojo, en tanto nos permite ver y percibir todas las demás cosas, no se advierte a sí mismo, y precisa arte y esfuerzo para ponerlo a distancia y convertirlo en su propio objeto. Pero sean cuales fueren las dificultades que ofrezca esta investigación; sea cual fuere lo que nos tiene tan en la oscuridad a nosotros mismos, estoy cierto que toda la luz que podamos derramar sobre nuestras propias mentes, todo el trato que podamos establecer con nuestro propio entendimiento, no sólo será muy agradable, sino que nos acarreará grandes ventajas para el gobierno de nuestro pensamiento en la búsqueda de las demás cosas.²⁷

He aquí otro aspecto en el que Locke se anticipa a Kant. Si aquel decidiría tomar como objeto de estudio a la “Razón Pura”, aislándola para conocer su utilidad y funciones, Locke asume por primera vez la intención expresa de colocar el entendimiento humano a distancia y convertirlo en objeto de su propia investigación.

De tal modo, por cuanto para Locke conocer significa pensar, y pensar significa tener ideas, una de sus primeras preocupaciones estará orientada a “lo que mienta la palabra idea”, a lo cual Locke responderá:

Siendo este término el que, según creo, sirve mejor para mentar lo que es el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa, lo he empleado para expresar lo que se entiende por fantasma, noción, especie* o aquello que sea en que se ocupa la mente cuando piensa; y no pude evitar el uso frecuente de dicho término [...] Nuestra primera investigación será, pues, preguntar cómo entran las ideas en la mente.²⁸

A partir de esta definición de principio, Locke dedicará el Primer libro del *Ensayo* a negar la existencia de ideas innatas cartesianas y ya en el Segundo

²⁷ Ibid., p. 17.

* El subrayado en las citas es de la autora.

²⁸ Ibid., p. 21.

va a establecer una suerte de “inventario” de todos los tipos de ideas con que tiene que habérselas nuestro entendimiento y a demostrar que todas ellas se derivan de la experiencia, ya sea de la experiencia “externa”, que origina las ideas de sensación (referidas algunas a cualidades primarias u objetivas, y otras, a cualidades secundarias o subjetivas), o de la experiencia “interna”, que origina las ideas de reflexión. Todas estas ideas provenientes de la *sensación* o de la *reflexión* son “simples” y constituyen para Locke el “material” primario y único de todo nuestro conocimiento. El entendimiento no puede generar o producir ni una sola de estas ideas; simplemente las recibe, y en la recepción de estas ideas, la mente humana, que es al nacer el hombre como una “tabula rasa”, se comporta de manera pasiva.

Pero aunque es cierto que la mente es completamente pasiva en la recepción de todas sus ideas simples, también es cierto que ejerce varios actos propios por los cuales forma otras ideas, compuestas de sus ideas simples, las cuales son como los materiales y fundamento de todas las demás. Los actos de la mente por los cuales ejerce su poder sobre sus ideas simples son principalmente estos tres: 1ro.) Combinando en una idea compuesta varias ideas simples; es así como se hacen todas las ideas complejas. 2do.) El segundo consiste en juntar dos ideas, ya sean simples o complejas, para ponerlas una cerca de la otra, de tal manera que pueda verlas a la vez sin combinarlas en una; es así como la mente obtiene todas sus ideas de relaciones. 3ro.) El tercero consiste en separarlas de todas las demás ideas que las acompañan en su existencia real; esta operación se llama abstracción, y es así como la mente hace todas sus ideas generales. Todo esto muestra cuál es el poder del hombre y que su modo de operar es más o menos el mismo en los mundos material e intelectual. Porque en ambos casos, los materiales de que dispone son tales, que el hombre no tiene poder sobre ellos, ni para fabricarlos, ni para destruirlos; cuanto puede hacer el hombre, es, o bien unirlos, o bien juntarlos, o bien separarlos completamente.²⁹

De este modo, para Locke la mente tiene la facultad de relacionar y unir sus ideas simples y, por tanto, tiene un gran poder en variar y en multiplicar los objetos de sus pensamientos, infinitamente más allá de lo que le proporcionan la *sensación* y la *reflexión*. Pero todo esto no se sale de las ideas simples que la mente recibe de esas dos fuentes, ideas que son en definitiva los materiales de todas las combinaciones que haga, por cuanto *las ideas simples provienen todas de las cosas mismas*, y de esa clase de ideas, la mente no puede tener ni más ni otras que las que le son sugeridas. *No puede tener otras ideas de las cualidades sensibles fuera de las que le llegan del exterior por los sentidos*, ni ninguna otra idea de distintas especies de operaciones de una substancia pensante que no sean las que encuentra en sí misma.

Obsérvese cómo hasta aquí Locke, siguiendo la lógica de su discurso, se adhiere plenamente a sus presupuestos teóricos de partida, de carácter sensualista-materialista.

Posteriormente pasará a realizar un inventario de los tipos de ideas complejas que el entendimiento produce, a las que define como “partos o engendros” del entendimiento humano. Concluye este acápite distribuyendo estas ideas en tres grandes grupos: 1. Modos, 2. Substancias y 3. Relaciones.

Merece especial atención el segundo grupo de ideas complejas mencionado por Locke: *las ideas complejas de substancias*, pues aquí el pensador

²⁹Ibid., p. 143.

quedará atrapado por su concepción nominalista acerca de los conceptos generales y en contradicción con sus postulados de partida sensualista-materialistas, entrará en una serie de inconsecuencias en su sistema que abrirán una brecha a futuras concepciones idealistas subjetivas en sus seguidores: Berkeley y Hume.

Locke define las ideas de substancias como “aquellas combinaciones de ideas simples que se supone representan distintas cosas particulares que subsisten por sí mismas, en las cuales, la supuesta o confusa idea de substancia, tal como es, aparece siempre como la primera y principal”.³⁰

A continuación menciona dos tipos de ideas de substancias: 1. las ideas de substancias singulares (ejemplo, hombre, oveja, etc.) y 2. las ideas de substancias colectivas (ejemplo, un ejército de hombres o un rebaño de ovejas).

En el capítulo XXIII del Libro Segundo de su *Ensayo*, Locke trata un problema crucial para el empirismo, y es el de “nuestra idea acerca de la substancia en general”, en el que el autor, a pesar de que intenta ser fiel a sus presupuestos teórico-filosóficos materialistas de principio, se verá atrapado en las redes de sus concepciones nominalistas, herederas de las de Thomas Hobbes.

En el Libro Tercero Locke abordará el tema sobre las palabras e intentará demostrar que el hombre tiene disposición para formar sonidos articulados y para hacer que esos sonidos sean signos de ideas. Por tanto, las palabras generales se derivan en última instancia de otras palabras que significan ideas sensibles. Por otra parte, las palabras son signos sensibles, necesarios para la comunicación entre los hombres y su significación resulta arbitraria. De ahí se infiere que, por cuanto la mayor parte de los términos son generales, es imposible que cada cosa particular tenga un nombre. Los hombres nunca han intentado dar nombres a cada oveja de sus rebaños o a cada cuervo que vuela sobre sus cabezas, dirá Locke, y mucho menos llamar a cada hoja de las plantas, a cada grano de arena que vieran, por un nombre peculiar. Por otra parte, si ello fuera posible, sería inútil, porque no serviría al fin del lenguaje.

De aquí se infiere que para Locke las cosas que tienen nombres propios son las personas, los países, las ciudades, los ríos, las montañas y otras parecidas distinciones de lugares, y eso por la misma razón, puesto que se trata de cosas que los hombres tienen frecuentemente ocasión de señalar con particularidad, y, como quien dice, de presentar ante otros hombres.

Locke entonces se preguntará:

Porque, puesto que todas las cosas que existen sólo son particulares ¿cómo es que nos hacemos de términos generales, o dónde es que encontramos esas naturalezas generales que se supone están significadas por esos términos? Las palabras se convierten en generales al hacerse de ellas signos de ideas generales, y las ideas se convierten en generales cuando se les suprimen las circunstancias de tiempo y de lugar y cualesquiera otras ideas que puedan determinarlas a tal o cual existencia particular. Por esta manera de abstracción se habilita a las ideas para representar a más de un solo individuo; cada uno de los cuales, puesto que encierra conformidad con la idea abstracta, es, según se dice, de esa clase.³¹

³⁰ Ibid., p. 145.

³¹ Ibid., p. 400.

Ya en el Libro Cuarto y último del *Ensayo*, dedicado al conocimiento, Locke asume la posición del *deísmo* cuando aborda el problema de nuestro conocimiento sobre la existencia de Dios como substancia espiritual y argumenta entre las pruebas que corroboran su existencia la idea que tenemos en nuestra mente sobre el Ser eterno, el más sapiente y el más perfecto de todo cuanto existe.

Pero respecto a la substancia material, veamos qué expone Locke. Al referirse a *nuestras ideas complejas de substancias*, se cuestionará *¿cómo se forman las ideas acerca de las substancias?*, a lo que responderá de la manera siguiente:

La mente estando abastecida, como ya he declarado, de una gran número de ideas simples que le llegan por vía de nuestros sentidos, según se encuentran en las cosas exteriores, o por vía de la reflexión sobre sus propias operaciones, advierte, además, que un cierto número de esas ideas simples, siempre van juntas; y que presumiéndose que pertenecen a una sola cosa, se les designa, así unidas, por un solo nombre, ya que las palabras se acomodan a la aprehensión común, y su utilidad consiste en expeditar la expresión de las ideas. De allí viene que, por inadvertencia, propendemos a hablar y a considerar lo que en realidad constituye una complicación de ideas juntas, como si se tratase de una idea simple. Porque, como ya he dicho, al no imaginarnos de qué manera puedan subsistir por sí mismas esas ideas simples, nos acostumbramos a suponer algún substratum donde subsistan y de donde resultan; el cual, por lo tanto, llamamos substancia.³²

Finalmente, Locke concluye al referirse a *nuestra idea de la substancia en general*:

De manera que si alguien se propone examinarse a sí mismo respecto a su noción de la pura substancia en general verá que no tiene acerca de ella ninguna otra idea, sino una mera suposición de no sabe qué soporte de aquellas cualidades que sean capaces de producir ideas simples en nosotros; cualidades que comúnmente se llaman accidentes [...] La idea, pues, que tenemos, y a la cual damos el nombre general de substancia, como no es nada sino el supuesto, pero desconocido, soporte de aquellas cualidades que encontramos existentes, y de las cuales imaginamos que no pueden subsistir, [...] sin alguna cosa que las sostenga, llamamos a ese soporte substancia, la cual, de acuerdo con el verdadero sentido de la palabra, significa en idioma llano lo que está debajo, o lo que soporta.³³

Así Locke, traicionando sus presupuestos de partida materialistas, cae en una de las inconsecuencias mayores de su sistema, que darán paso a las posiciones del idealismo subjetivo en sus seguidores Berkeley y Hume, al declarar finalmente su agnosticismo sobre la substancia, por cuanto para él la idea que tenemos de la substancia material (entiéndase materia) representa aquel “supuesto, pero desconocido sostén de las cualidades de los objetos...”, el cual es, en esencia, incognoscible, por cuanto su conocimiento traspasa los límites de la experiencia. El Locke que había comenzado su *Ensayo* como un crítico implacable del innatismo y de la metafísica tradicional, llega así a una concepción metafísica de la substancia al declarar su agnosticismo ante la misma.

³² Ibid., pp. 275-276.

³³ Ibid., p. 276.

Como continuador del empirismo crítico iniciado por Locke, nos encontramos con el obispo **George Berkeley**. Nació en Kilkenny, Irlanda. Estudió en Dublín en el Trinity College y se ordenó como clérigo anglicano.

Pocos filósofos han llamado tanto la atención en el mundo anglosajón debido a su filosofía, excéntrica y extraña, a la vez que absurda y difícil de enfrentar. Berkeley se propuso combatir tanto el ateísmo como el escepticismo y el materialismo filosófico.

En su obra *Tratado de los Principios del Conocimiento Humano* (1710) parte de los siguientes presupuestos:

1. Las “ideas” son los *objetos del conocimiento humano*. Al respecto, expresará:

Es evidente para quienquiera que haga un examen de los objetos del conocimiento humano que éstos son: o ideas impresas realmente en los sentidos, o bien percibidas mediante atención a las pasiones; o finalmente, ideas formadas con ayuda de la imaginación y de la memoria, por composición y división o, simplemente, mediante la representación de las ideas percibidas originariamente en las formas antes mencionadas.

La vista me da idea de la luz, del color en sus diferentes grados, variaciones y matices. Mediante el tacto percibo, por ejemplo, lo blanco y lo duro, el calor y el frío, el movimiento y la resistencia, y de todo esto el más y el menos, bien como cantidad o como grado. El olfato me depara olores; el paladar, sabores; y el oído lleva a la mente los sonidos con sus variados tonos y combinaciones.

Y cuando se ha observado que varias de estas ideas se presentan simultáneamente, se viene a significar su conjunto con un nombre y ese conjunto se considera como una cosa. Así, por ejemplo, observamos que van en compañía un color, gusto y olor determinados junto con cierta consistencia y figura: todo ello lo consideramos como una cosa distinta: significada por el nombre de manzana.³⁴

Como se puede apreciar, para Berkeley los objetos del conocimiento humano no existen independientemente de nuestra conciencia, sino que son “colecciones de ideas”, las cuales cuando se ha observado que se presentan juntas, se les da un nombre y se les considera como una cosa.

2. Además de las “ideas”, existe algo que las conoce o percibe, y esto es: *la mente, el espíritu, el alma*. En este aspecto, Berkeley señala:

Además de esta innumerable variedad de ideas u objetos del conocimiento, existe igualmente algo que las conoce o percibe y ejecuta diversas operaciones sobre ellas, como son el querer, el imaginar, el recordar, etc. Este ser activo que percibe es lo que llamamos mente, alma, espíritu, yo [...] la existencia de una idea consiste simplemente en ser percibida [...] Pues, ¿qué son los objetos mencionados sino las cosas que nosotros percibimos por nuestros sentidos, y qué otra cosa percibimos aparte de nuestras propias ideas o sensaciones?³⁵

Berkeley define aquí su posición idealista subjetiva, al firmar que “existir significa ser percibido”, es decir, lo que entendemos por objetos de nuestro

³⁴ *Principios del conocimiento humano*, Edición digitalizada.

³⁵ Idem.

conocimiento no son más que colecciones de ideas, que es todo cuanto existe, además de nuestra mente, espíritu o alma que las percibe.

3. Más adelante señala la causa de este prevaleciente error:

Examinando a fondo esta opinión que combatimos, tal vez hallaremos que su origen es en definitiva la doctrina de las ideas abstractas. Pues, ¿puede haber más flagrante abuso de la abstracción que el distinguir entre la existencia de los objetos sensibles y el que sean percibidos, concibiéndolos existentes sin ser percibidos? [...]; todos los cuerpos que componen la maravillosa estructura del universo, sólo tienen sustancia en una mente; su ser (esse) consiste en que sean percibidos o conocidos [...]³⁶

4. Este planteamiento da pie a Berkeley para arremeter contra lo que él denomina *la noción filosófica de sustancia corpórea* (entiéndase *la materia*). Sobre este aspecto plantea:

Se dirá que la consecuencia de todo esto es la negación de toda sustancia corpórea.

A lo que respondo que, si la palabra sustancia se toma en el sentido vulgar, esto es, como una combinación o reunión de cualidades sensibles, extensión, figura, volumen, peso, etc., en ninguna manera se puede decir que hayamos negado su existencia.

Pero tomada la palabra sustancia en sentido filosófico, como sustentáculo de accidentes, o cualidades que existan fuera de la mente, es indudable que la negamos, si es que se puede negar aquello que jamás ha existido, ni aún en la imaginación.³⁷

Como bien expresa Lenin al respecto, Berkeley, negando la existencia *absoluta* de los objetos, o sea, la existencia de las cosas fuera del conocimiento humano, expone llanamente las concepciones de sus adversarios de manera que se comprenda que admiten la “cosa en sí”.

Al respecto, Lenin afirma:

Las dos líneas fundamentales de las concepciones filosóficas quedan aquí consignadas con la rectitud, la claridad y la precisión que distinguen a los filósofos clásicos de los modernos inventores de “nuevos” sistemas. Materialismo es reconocer la existencia de los “objetos en sí” o fuera de la mente; las ideas y las sensaciones son copias o reflejos de estos objetos. La doctrina opuesta (el idealismo) afirma que los objetos no existen “fuera de la mente”; los objetos son “combinaciones de sensaciones”³⁸ [...] ¡Berkeley no niega la existencia de las cosas reales! ¡Berkeley no rompe con la opinión de la humanidad entera! Berkeley niega “sólo” la doctrina de los filósofos, es decir, la teoría del conocimiento que afina seria y resueltamente todos sus razonamientos en el reconocimiento del mundo exterior y de su reflejo en la conciencia de los hombres. Berkeley no niega las Ciencias Naturales, que se basaron siempre y siguen basándose (la mayor parte de las veces inconscientemente) en esta teoría, es decir, en la teoría materialista del conocimiento.³⁹

Más adelante Lenin agrega en su análisis, cómo Berkeley, al negarse a reconocer la existencia de las cosas fuera de la conciencia, procura encontrar un

³⁶ Idem.

³⁷ Idem.

³⁸ Ob. Cit., p. 21.

³⁹ Ibid., pp. 24-25.

criterio para distinguir lo real y lo ficticio. Para ello el obispo señala en su obra que las “ideas” que la mente humana induce a su antojo “son pálidas, débiles e inestables en comparación con las que percibimos por los sentidos. Estas últimas ideas, que concebimos según ciertas reglas o leyes de la naturaleza, hablan por sí mismas de una mente más poderosa y sabia que la humana. De estas ideas se dice que tienen una *realidad* mayor que las primeras; esto significa que son más claras, más ordenadas y más precisas y que no son ficciones de la mente que las percibe”. En otro lugar Berkeley trata de ligar la noción de lo real con la percepción de sensaciones idénticas por numerosas personas a la vez. Por ejemplo, cómo decidir esta cuestión: ¿puede haber sido real una transformación de agua en vino que, pongamos en caso, nos relatan? Y él mismo responde: “Si todos los que estuvieron sentados a la mesa hubiesen visto el vino y percibido su olor, si lo hubiesen bebido y saboreado y si hubiesen experimentado sus efectos, la realidad de ese vino estaría para mí fuera de toda duda”.

Concluyendo su análisis sobre la filosofía del obispo, Lenin señala con acierto la cuestión del tránsito en Berkeley del idealismo subjetivo al idealismo objetivo, cuando expresa:

De aquí se infiere que el idealismo subjetivo de Berkeley no debe comprenderse como si eludiera la diferencia existente entre la percepción individual y la colectiva. Por el contrario, sobre esta diferencia intenta levantar el criterio de la realidad. Derivando las “ideas” de la acción de la divinidad sobre la mente humana, Berkeley llega así al idealismo objetivo: el mundo no es lo que yo me imagino, sino el resultado de una causa espiritual suprema, que crea tanto “las leyes de la naturaleza” como las leyes que diferencian las ideas “más reales” de las menos reales, etc.⁴⁰

Continuador de las posiciones idealistas subjetivas de Berkeley, nos encontramos con **David Hume**, también valorado por Lenin en *Materialismo y Empiriocriticismo*.

Hume ha sido reconocido como figura máxima de la Ilustración y del Empirismo ingleses, y como uno de los pensadores de mayor influencia en la filosofía posterior. Nació en Edimburgo (Escocia) y se graduó de abogado en la universidad de su ciudad.

Muy joven decide marchar a Francia y en estos años escribe el *Tratado sobre la naturaleza humana*, que pasó totalmente inadvertido.

En 1740 intentó publicar una nueva versión de este libro que acabó siendo un compendio del mismo. Refundió luego la primera parte del *Tratado* publicándola con el título de *Investigación sobre el entendimiento humano* (1751), así como la tercera con el título de *Investigación sobre los principios de la moral* (1752). No tuvo con estas obras la fama literaria que deseaba, la cual alcanzó con la publicación de sus *Discursos políticos* (1752).

Sus *Diálogos sobre religión natural*, escritos hacia 1752, se publicaron póstumamente.

En su obra *Investigaciones sobre el entendimiento humano*, Hume afirma:

Parece evidente que los hombres son propensos, por instinto o predisposición natural, a fiarse de sus sentidos y que, sin el menor razonamiento, o incluso antes de recurrir al razonamiento, siempre suponemos la existencia

⁴⁰ Ibid., p. 27.

de un mundo exterior, que no depende de nuestra percepción y que existiría aun cuando desapareciésemos o fuésemos destruidos nosotros y todos los otros seres capaces de sentir [...] Pero esta opinión universal y primaria de todos los hombres es prontamente rebatida por la más superficial filosofía, que nos enseña que a nuestra mente no puede ser nunca accesible nada más que la imagen o la percepción y que los sentidos son tan sólo canales por los que estas imágenes son transportadas, no siendo capaces de establecer ninguna relación directa entre la mente y el objeto [...] La hipótesis de la existencia de semejante correlación está privada de todo fundamento lógico [...] Nuestras percepciones son nuestros únicos objetos [...]⁴¹

En su obra *Tratado sobre la naturaleza humana*, al hablar sobre el origen de nuestras ideas, Hume expresa:

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos géneros distintos que yo llamo impresiones e ideas. La diferencia entre ellos consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que se presentan a nuestro espíritu y se abren camino en nuestro pensamiento y conciencia. A las percepciones que penetran con más fuerza y violencia llamamos impresiones, y comprendemos bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones, tal como hacen su primera aparición en el alma. Por ideas entiendo las imágenes débiles de éstas en el pensamiento y razonamiento, como, por ejemplo, lo son todas las percepciones despertadas por el presente discurso, exceptuando solamente las que surgen de la vista y tacto y exceptuando el placer o dolor inmediato que pueden ocasionar [...]

Existe otra división de nuestras percepciones que será conveniente observar y que se extiende a la vez sobre impresiones e ideas. Esta división es en simples y complejas. Percepciones o impresiones e ideas simples son las que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas y pueden ser divididas en partes. Aunque un color, sabor y olor particular son cualidades unidas todas en una manzana, es fácil percibir que no son lo mismo, sino que son al menos distinguibles las unas de las otras [...]⁴²

Como afirma Lenin y puede apreciarse en los fragmentos citados, para Hume la mente jamás tiene delante nada que no sean las percepciones y en modo alguno está en condiciones de realizar experiencias, cualesquiera que sean, referentes a la correlación entre las percepciones y los objetos. Por lo tanto, la hipótesis de la existencia de semejante correlación está privada de todo fundamento lógico. Recurrir a la veracidad del Ser Supremo para demostrar la veracidad de nuestros sentidos es eludir la cuestión de un modo completamente imprevisto... Si ponemos en duda la existencia del mundo exterior, difícilmente podremos encontrar argumentos para probar la existencia de tal Ser.

A continuación Hume pasa a exponer el carácter psicologista-asociacionista de su empirismo, a partir del argumento siguiente:

Como todas las ideas simples pueden ser separadas por la imaginación y pueden ser unidas de nuevo en la forma que a ésta agrade, nada sería más explicable que las operaciones de esta facultad si no estuviese guiada por algunos principios universales que la hacen en alguna medida uniforme en todos los tiempos y lugares. Si las ideas existiesen enteramente desligadas e inconexas sólo el azar las uniría, y será, imposible que las mismas ideas se unan regularmente en ideas complejas (como lo hacen corrientemente) sin

⁴¹ Citado por V.I.Lenin: Ob. Cit., pp. 29-30.

⁴² *Tratado sobre la Naturaleza Humana*, Edición Electrónica, Servicio de Publicaciones, Diputación de Albacete, España, 2001. (Traducción de Vicente Viqueira.)

que exista algún lazo de unión entre ellas, alguna cualidad que las asocie y por la que naturalmente una idea despierte a la otra [...] Las cualidades de que surge esta asociación y por las cuales de este modo es llevado el espíritu de una idea a otra son tres, a saber: semejanza, contigüidad en tiempo y espacio y causa y efecto [...]

Entre los efectos de esta unión o asociación de ideas no existe ninguno tan notable como las ideas complejas, que son los objetos comunes de nuestros pensamientos y razonamientos, y que surgen generalmente de algún principio de unión entre nuestras ideas simples. Estas ideas complejas pueden dividirse en relaciones, modos y substancias [...]⁴³

Ya en la Sección VI, refiriéndose a los modos y substancias, Hume nuevamente retorna a la definición de Locke sobre la substancia material y plantea:

Preguntaría gustoso a los filósofos que fundan muchos de sus razonamientos sobre la distinción de substancia y accidente e imaginan que tenemos ideas claras de ello, si la idea de substancia se deriva de las impresiones de sensación o reflexión [...]

La idea de una substancia, lo mismo que la de un modo, no es más que una colección de ideas simples que están unidas por la imaginación y poseen un nombre particular asignado a ellas, por el que somos capaces de recordar para nosotros mismos o los otros esta colección; pero la diferencia entre estas ideas consiste en que las cualidades particulares que forman una substancia se refieren corrientemente a un algo desconocido, al que se supone son inherentes, o, concediendo que esta ficción no tiene lugar, se supone al menos que se hallan enlazadas estrecha e inseparablemente por las relaciones de contigüidad y causalidad.

Ya en la Parte Segunda de su obra, en la Sección VI, Hume aborda el tema acerca de las ideas de existencia y de existencia externa. Sobre esto expresará:

[...] La idea de la existencia, pues, es lo mismo que la idea que concebimos siendo existente. El reflexionar sobre algo simplemente y el reflexionar sobre algo como existente no son cosas diferentes. Esta idea, cuando va unida con la idea de un objeto, no constituye una adición para él. Todo lo que concebimos lo concebimos como existente. Toda idea que nos plazca formarnos es la idea de un ser, y la idea de un ser es toda idea que nos plazca formarnos [...]

[...] ya que nada se halla siempre presente al espíritu más que las percepciones, y ya que todas las ideas se derivan de algo que se ha hallado antes presente a éste, se sigue que es imposible para nosotros concebir o formarnos una idea de algo específicamente diferente de las ideas e impresiones. Fijemos nuestra atención sobre nosotros mismos tanto como nos sea posible; dejemos caminar nuestra imaginación hasta los cielos o hasta los últimos límites del universo; jamás daremos un paso más allá de nosotros mismos ni jamás concebiremos un género de existencia más que estas percepciones que han aparecido en esta estrecha esfera. Este es el universo de la imaginación y no poseemos más ideas que las que allí se han producido.⁴⁴

Finalmente, Hume, aferrado a sus postulados de partida idealistas subjetivos, no solo ha negado la existencia de la sustancia material, sino también

⁴³ Idem.

⁴⁴ Idem.

la existencia de Dios, quedando atrapado en su sensualismo extremo y en su empirismo psicologista-asociacionista. Al respecto señala:

Lo más lejos que podemos ir hacia la concepción de los objetos externos, cuando se los supone específicamente diferentes de nuestras percepciones, es formarnos una idea relativa de ellos sin pretender comprender los objetos con que se relacionan. Generalmente hablando, no debemos suponerlos específicamente diferentes, sino solamente atribuirles diferentes relaciones, conexiones y duraciones [...]⁴⁵

Queda claro entonces que para Hume “nuestras percepciones son nuestros únicos objetos”. El idealismo subjetivo lo conduce inevitablemente hacia el escepticismo y el agnosticismo.

La crítica de Lenin al idealismo subjetivo de Berkeley y Hume nos conduce a rescatar las tres importantes conclusiones gnoseológicas que este expone en su obra Materialismo y Empiriocrítica:⁴⁶

1. Existen cosas independientemente de nuestra conciencia, independientemente de nuestra sensación, fuera de nosotros [...]
2. No existe, ni puede existir absolutamente, ninguna diferencia de principio entre el fenómeno y la cosa en sí. Existe simplemente diferencia entre lo que es conocido y lo que aún no es conocido. En cuanto a las invenciones filosóficas acerca de la existencia de límites especiales entre lo uno y lo otro, acerca de que la cosa en sí está situada en el “trasmundo” de los fenómenos (Kant), o que se puede levantar una barrera filosófica entre nosotros y el problema del mundo ignoto aún en tal o cual aspecto, pero existente fuera de nosotros (Hume), todo eso son meras sandeces [...]
3. En la teoría del conocimiento, como en todos los otros dominios de la ciencia, hay que razonar con dialéctica, o sea, no suponer jamás que nuestro conocimiento es acabado e inmutable, sino indagar de qué manera el *conocimiento* nace de la *ignorancia*, de qué manera el conocimiento incompleto e inexacto llega a ser más completo y más exacto.

Respecto al problema de la verdad, Lenin, recordando lo expresado por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, advierte:

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o la irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente escolástico.⁴⁷

La clave para comprender la diferencia entre el sensualismo materialista y el sensualismo idealista (o idealismo subjetivo) la ofrece Lenin en este magnífico libro que, a casi un siglo de haber sido escrito, mantiene singular vigencia. A modo de colofón del presente análisis sobre el “empirismo crítico inglés”, merecen ser retomadas sus palabras:

Partiendo de las sensaciones se puede ir por la línea del subjetivismo, que lleva al solipsismo (“los cuerpos son complejos o combinaciones de sensaciones”), y se puede ir por la línea del objetivismo, que lleva al materialismo

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Ob. Cit., p. 102.

⁴⁷ Ibid., p. 103.

(las sensaciones son imágenes de los cuerpos, del mundo exterior). Para el primer punto de vista —el del agnosticismo— no puede haber verdad objetiva. Para el segundo punto de vista, es decir, el del materialismo, es esencial el reconocimiento de la verdad objetiva [...]»⁴⁸

Los partidarios de la línea de Kant y Hume [...] nos tratan a los materialistas de “metafísicos” porque reconocemos la realidad objetiva que nos es dada en la experiencia, porque reconocemos el origen objetivo, independiente del hombre, de nuestras sensaciones. Nosotros, los materialistas, siguiendo a Engels, calificamos a los kantianos y humistas de agnósticos porque niegan la realidad objetiva como origen de nuestras sensaciones.⁴⁹

El racionalismo moderno

A continuación se analizará brevemente el desarrollo del racionalismo moderno, desde las posiciones de su fundador, **Renato Descartes** hasta **Benito Spinoza** con su panteísmo sustancial y por último **W. G. Leibniz** y su pluralismo sustancial, a partir de su teoría de las mónadas.

Recordemos que **Renato Descartes** fue el iniciador del discurso filosófico de la modernidad. Nació en La Haye, en Turena, en el seno de una familia de la pequeña burguesía.

Ya por los años del 1620 es conocido como “excelente matemático” y perfecto hombre de mundo. Por esta época comienza a redactar las *Reglas para la dirección del espíritu*. En 1637 publica en Leiden su *Discurso del método*, sin su nombre, junto con tres ensayos científicos: *Dióptrica*, *Meteoros* y *Geometría*. En 1641 publica una redacción en latín de sus *Meditaciones Metafísicas*. Tres años después aparecen, también en latín, los *Principia philosophiae*; intentando ofrecer un manual de su propia filosofía redactado al estilo de los que entonces se utilizaban.

Se puede plantear que el núcleo de la problemática filosófica cartesiana es la búsqueda de un método de conocimiento universalmente válido, para las ciencias y la filosofía, que nos conduzca a la verdad. El estudio del fundamento en que se basa el conocimiento humano es hasta tal punto el centro de su filosofar, que se puede decir sin temor a errar que con él aparece la teoría del conocimiento como tema central de la filosofía moderna. La cuestión central del *Discurso del Método* y de la primera de las *Meditaciones Metafísicas*, será entonces: ¿Cuáles son las verdades que podemos conocer con certeza?

Desechando la filosofía escolástica aristotélico-tomista, como incapaz de responder a las exigencias científicas de su época, Descartes se inspira en la geometría analítica para desarrollar un método que aporte certeza al espíritu humano y que garantice la verdad. Por esta razón declarará que como los sentidos a veces nos engañan, no son confiables, mientras que el buen sentido, sentido común o razón es una facultad que poseen por igual todos los hombres, y es el que nos permite distinguir lo verdadero de lo falso.

Al respecto se pronunciará en la Primera Parte de su *Discurso del Método* de la manera siguiente:

El buen sentido es una de las cosas mejor repartidas en el mundo; todos pensamos que lo poseemos en alto grado y hasta aquellas personas de

⁴⁸Ibid., p. 127.

⁴⁹Ibid., p. 129.

natural descontentadizo y ambicioso, en todos los órdenes de la vida, creen que tienen bastante con su buen sentido y, por consiguiente, no desean aumentarlo.

No es verosímil que todos se equivoquen; eso nos demuestra, por el contrario, que el poder de juzgar rectamente, distinguiendo lo verdadero de lo falso, poder llamado por lo general buen sentido, sentido común o razón, es igual por naturaleza en todos los hombres; por eso la diversidad que en nuestras opiniones se observa, uno procede de que unos sean más razonables que los otros, porque, como acabamos de decir, el buen sentido es igual en todos los hombres; depende de los diversos caminos que sigue la inteligencia y de que no todos consideramos las mismas cosas.⁵⁰

La búsqueda del primer principio de una filosofía que no admita duda, partirá entonces de la propia duda metódica.

Cierto es que nunca hemos visto derribar todas las casas de una ciudad con la intención de rehacerlas de otra manera para que las calles fuesen más bonitas; pero sí vemos que muchos las derriban para reedificarlas y en ocasiones no tienen más remedio que hacerlo así por el grave peligro que corren los que las habitan si los muros son ruinosos o los cimientos poco sólidos.

Digo esto porque yo me propuse arrancar de mi espíritu todas las ideas que me enseñaron, para sustituirlas con otras si mi razón las rechazaba o para reafirmarme en ellas si las encontraba a su nivel. Creía firmemente que por este medio obtendría mejores resultados que edificando sobre viejos fundamentos y apoyándome en principios aprendidos en mi juventud, sin examinar si eran verdaderos [...]⁵¹

Es posible, dice Descartes, dudar de todo el conocimiento que nos proporcionan los sentidos, porque estos a veces nos engañan y, además, a los hombres nos sucede que en ocasiones no sabemos si lo que nos pasa es en sueños o estando despiertos, con lo que la duda abarca no solo una determinada sensación, sino la misma vida corporal en conjunto: puede que todo no sea más que un sueño. De esta enorme duda asoma temporalmente una certeza: ni en sueños es posible dudar de las verdades matemáticas.

Esas largas cadenas de razonamientos, tan sencillos y fáciles, de que se sirven los geómetras para sus demostraciones más difíciles, me hicieron pensar que todas las cosas susceptibles de ser conocidas se relacionaban como aquellos razonamientos, y que con tal que no se reciba como verdadero lo que no lo sea y se guarde el orden necesario para las deducciones, no hay cosa tan lejana que a ella no pueda llegarse ni tan oculta que no pueda ser descubierta.⁵²

Para Descartes, lo mismo estando despiertos que dormidos, $2 + 3 = 5$ y el triángulo tiene tres ángulos. Es decir, es posible dudar de todo cuanto se conoce a posteriori, pero no parece posible dudar de lo que conocemos a priori (antes de la experiencia).

La duda metódica es necesaria para desechar de nuestro espíritu todo lo que no aparezca ante él de manera clara y distinta. Y es en el propio acto de dudar que encontramos el primer principio que no admite duda: si dudo es que pienso, y si pienso, existo. “Pienso, luego existo” (*cogito, ergo sum*).

⁵⁰ Renato Descartes: *Discurso del Método*, Primera Parte.

⁵¹ Ibid., Segunda Parte.

⁵² Idem.

Es esta la primera verdad (intuición subjetiva) que aparece ante mi mente de manera clara y distinta y no admite duda. Se trata de una idea innata, que aparece ante mi mente como una evidencia inmediata. En el hecho de pensar se nos muestra, por intuición o por razonamiento inmediato, que existimos. Esta es la primera verdad que la duda cartesiana permite hallar y este es el inicio de la filosofía de Descartes, así como el fundamento de la filosofía racionalista moderna: la inmediatez de la propia conciencia o la subjetividad; de las ideas de las cosas se pasa inmediatamente al conocimiento de la existencia de las mismas.

Una vez conocida, según Descartes, la propia existencia (el cogito) como verdad primera y fundamental, se somete a análisis primero la razón por la que se acepta como verdadero “pienso, luego existo”, y luego la conciencia misma de pensar, con lo que el sujeto se autoreconoce como sustancia pensante. Inmediatamente después de esta primera verdad, surge en nosotros de manera evidente, aunque mediada por la primera verdad, la idea de un ser perfecto, infinito y omnipresente. Este ser es Dios y, por cuanto la causa no puede ser menor que el efecto, se infiere que Dios es la causa de mi existencia y de la existencia de todas las cosas de las cuales poseo ideas. La idea de Dios es pues una idea innata, pero representa una evidencia “mediada” por la idea del “cogito”. A continuación Descartes expresa que mi mente tiene ideas innatas que corresponden a las “verdades matemáticas” y ellas son también evidentes, es decir, aparecen ante mi mente, de manera clara y distinta.

Una vez que hemos llegado a la idea de Dios, como ser perfecto, infinito y omnipotente, podemos inferir que Dios no es un genio maligno empeñado en engañarme, sino que, por el contrario, Dios es omnipotente y bueno. El hombre en tanto razón, posee diversos tipos de ideas: innatas, adventicias y facticias.

Las primeras provienen únicamente de la razón. El segundo tipo de idea se refiere a los objetos que existen fuera de nosotros, y el tercer tipo de idea proviene de la imaginación. Dios, ser perfecto ha puesto en mi mente ideas adventicias que se refieren a una realidad o sustancia física, que responde a la extensión. Dios es el garante de que nuestras ideas se correspondan con los objetos. Por tanto, podemos concluir que además de la sustancia pensante existe una sustancia extensa o física: existen pues dos sustancias autónomas e independientes una de la otra.

Dios es pues, una suerte de sustancia infinita que le sirve a Descartes como garante metodológico de la correspondencia entre mis ideas y la realidad.

El cartesianismo como sistema filosófico y como método de conocimiento generó una gran polémica en Europa Occidental. Muchos filósofos criticaron sus fundamentos y especialmente su “teoría de las ideas innatas”, particularmente los empiristas. Otros, de manera más aislada, también señalaron sus limitaciones. Entre ellos figura el eminente físico y filósofo Blas Pascal, quien desde las posiciones del irracionalismo religioso criticó severamente el hecho de que Descartes planteara que por la vía de la razón todo era explicable, olvidando que en la realidad hay cuestiones inherentes al hombre como ser humano propias de la filosofía, la moral y la religión, las cuales no pueden ser explicadas a partir de parámetros racionales o geométricos, sino a partir de un instinto especial, sentimiento o “espíritu de finura”. Pero quizás, los mayores críticos de Descartes fueron los propios seguidores de la tendencia racionalista que él inauguró como pionero indiscutible.

Tal es el caso de **Benito Spinoza**, filósofo racionalista holandés, nacido en el barrio judío de Amsterdam, de familia hebrea originaria de Espinosa de los Monteros (Burgos), emigrada primero a Portugal y luego a Holanda.

En 1661 redacta el *Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad* (1661) y posiblemente en 1662 el *Tratado sobre la reforma del entendimiento*. Comienza también la redacción de la *Ética*. En 1663 publica los *Principios de la filosofía de Descartes* (1663). Redacta su *Tratado teológico-político*, publicado bajo pseudónimo en Hamburgo en 1670, aunque al poco tiempo se descubre el nombre de su autor y le llegan las más virulentas críticas.

Concluida la redacción de su obra principal, *Ética demostrada según el orden geométrico*, viaja a Amsterdam para publicarla, pero desiste de ello ante los rumores que corren de que se trata de una obra atea. Muere enfermo, dejando sin terminar un *Tratado político*, una *Gramática hebreaica* y un *Tratado sobre el arco iris*.

Todas sus obras aparecen el mismo año de su muerte, editadas en latín y holandés por el círculo spinocista de amigos, a excepción del *Tratado Breve*, que aparece en 1851.

Su noción de sustancia es la de Descartes: aquello que se piensa por sí mismo y existe por sí mismo y que, en consecuencia, es la causa de sí mismo. Solo Dios es sustancia y solo existe una única sustancia, o “ser absolutamente infinito”, que consta de infinitos atributos. La Sustancia = Dios = Naturaleza existe necesariamente, pues su esencia implica su existencia y es la causa necesaria de todo cuanto existe; todo lo que existe es, por tanto, Dios mismo (panteísmo).

De esta sustancia única, que es “Dios o Naturaleza”, y que puede concebirse en sí misma, como *Natura Naturans* (Naturaleza Generadora), y como lo que ella ha producido, o sea, como *Natura Naturata* (Naturaleza Generada), el hombre solo puede conocer dos de sus infinitos atributos: el pensamiento y la extensión. Veamos la definición de Spinoza sobre la sustancia:

“Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí: esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse”.⁵³

La sustancia (Dios-Naturaleza) se manifiesta fenoménicamente a través de una infinitud de modos finitos: los cuerpos (en correspondencia con el atributo extensión) y las ideas (en correspondencia con el atributo pensamiento). El hombre es un caso peculiar y, por tanto, un *modo finito complejo*, pues en él se vinculan el atributo pensamiento y el atributo extensión.

La libertad del hombre consiste en el logro de la sabiduría como el mayor conocimiento posible y, por consecuencia, es libre quien se guía solo por la razón. El hombre, como parte del despliegue de la naturaleza divina según razones y causas necesarias, está también sujeto a la necesidad; es tanto extensión como pensamiento y, por consiguiente, está sometido a la ley del “reposo y el movimiento”. Si el hombre se cree libre es porque ignora las causas que lo determinan. La libertad no es sino lucha contra la ignorancia y los prejuicios: es libertad de pensamiento.

Pues quiero volver a aquellos que prefieren detestar o ridiculizar los afectos y las acciones humanas antes que entenderlos. A estos, sin duda, les

⁵³ *Ética*, Primera Parte.

parecerá maravilla que emprenda el tratar los vicios e ineptias de los hombres según el uso geométrico y quiera demostrar por un razonamiento cierto aquellas cosas que ellos proclaman que repugnan a la razón y que son vanas, absurdas y horrendas. Pero mi razonamiento es este: nada sucede en la naturaleza que pueda atribuirse a un vicio suyo; es, en efecto, la naturaleza siempre la misma, y en todas partes una y la misma su virtud y su potencia de obrar; esto es, las leyes y reglas de la naturaleza, según las cuales suceden las cosas, y mudan de unas formas en otras, son siempre y en todas partes las mismas; y, por tanto, uno y el mismo debe ser también el método para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber, por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. Así pues, los afectos del odio, de la ira, de la envidia, etc., considerados en sí mismos, se siguen de la misma necesidad y virtud de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas por medio de las cuales se entienden y tienen ciertas propiedades tan dignas de nuestro conocimiento como las propiedades de cualquier otra cosa con cuya sola contemplación nos deleitamos [...].⁵⁴

Sobre el camino que conduce al hombre a la libertad, Spinoza expresa:

Paso finalmente a esta otra parte de la *Ética*, que se ocupa del modo o camino que conduce a la libertad. En esta parte trataré, pues, de la potencia de la razón, mostrando qué puede la razón misma contra los afectos y, además, qué es la libertad del alma o beatitud; por donde veremos cuánto más poderoso es el sabio que el ignorante [...] Aquí trataré, pues, como lo he dicho, de la sola potencia del alma o de la razón, y, ante todo, mostraré cuánto dominio tiene y de qué clase sobre los afectos para reprimirlos y gobernarlos [...] Los estoicos creyeron, sin embargo, que los afectos dependen absolutamente de nuestra voluntad y que nosotros podemos dominarlos absolutamente [...].⁵⁵

Es por esta razón que la *Ética* o la metafísica de Spinoza está estrechamente vinculada a sus concepciones políticas. El fin del Estado no es distinto al del individuo: mantener el derecho que todos los hombres tienen a su existencia, a “perseverar en su propio ser”, a ser verdaderamente libres. La libertad que se logra por el conocimiento es también libertad de obrar racionalmente, moralmente. Tal libertad y moralidad, sin embargo, no pueden subsistir en un simple estado de naturaleza; son necesarios el orden social, el derecho o la autoridad política como una exigencia misma de la razón.

Habiéndome cabido en suerte vivir en una república en que cada uno dispone de perfecta libertad para adorar a Dios a su modo, y en que nada es más caro a todos ni más dulce que la libertad, he creído que no habría una obra vana o inútil, demostrando que la libertad de pensar, no solamente puede conciliarse con la conservación de la paz y la salud del Estado y la piedad misma, sino que no podría destruirla sin destruir al mismo tiempo la piedad y la paz del Estado.⁵⁶

Sorprendiéndome muchas veces ver hombres que profesaban la religión cristiana, religión de amor, de bondad, de paz, de continencia, de buena fe, combatirse mutuamente con tal violencia y perseguirse con saña tan fiera, que más hacen distinguir su religión por éstos que por los otros caracteres antes enumerados. Que a tal extremo han llegado las cosas, que nadie puede distinguir un cristiano y un turco, un judío y un pagano, si no es por la forma exterior del vestido, o bien por saber qué iglesia frecuenta, por cono-

⁵⁴ Ibid., Tercera Parte.

⁵⁵ Ibid., Quinta Parte.

⁵⁶ Benito Spinoza: *Tratado Teológico-Político*, Prefacio, Ep. 12.

cer su adhesión a tal o cual creencia, o por seguir la opinión de tal o cual maestro. Mas en cuanto a la práctica de la vida, no veo entre ellos ninguna diferencia.⁵⁷

Como puede apreciarse, el pensador judío aboga por el librepensamiento y la tolerancia religiosa, abriendo el camino a la crítica hacia la corrupción del clero y al divorcio entre la prédica y la práctica religiosa.

Por último, cerrando la corriente del racionalismo moderno del siglo XVII, nos encontramos con la polifacética personalidad del pensador alemán **Gottfried Wilhelm Leibniz**. Además de destacado filósofo, fue científico, matemático, jurista, historiador, diplomático y teólogo. Nacido en Leipzig, fue uno de los más importantes representantes del racionalismo, junto con Descartes y Spinoza.

Su obra filosófica consta sobre todo de *Discurso de metafísica* (escrito en 1686, publicado en 1846), *Nuevo sistema de la naturaleza* (1695), *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (1710), *Principios de la naturaleza y de la gracia* (1714) y *Monadología* (1714). La correspondencia Leibniz-Clarke se publicó al año de su muerte (1717), así como los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1765).

En la filosofía de Leibniz se refleja no solo la influencia de Descartes y Spinoza, sino también se manifiestan los avances de la ciencia moderna y particularmente de las matemáticas.

Sobre la sustancia, Leibniz no estará de acuerdo ni con el dualismo cartesiano, ni con el monismo spinocista. Según su criterio, no es posible explicar la multiplicidad inagotable de fenómenos naturales, a partir de dos sustancias o de una sola sustancia. Es necesario explicar lo múltiple a partir de lo múltiple.

Por otra parte, no es posible explicar la sustancia a partir del atributo de la extensión. Los cuerpos extensos son manifestaciones fenoménicas de la realidad monadológica, como conjunto de mónadas o puntos de fuerza. Estas no pueden comunicarse entre sí, pues al decir de Leibniz, estas son unidades autónomas, que poseen una programación y “carecen de ventanas” hacia el exterior. Así, expresa:

La mónada, de que hablaremos aquí, no es otra cosa que una substancia simple, que entra a formar los compuestos; simple, es decir, sin partes.⁵⁸

Puede decirse, pues, que las mónadas no se podrían comenzar ni acabar sino de repente, es decir, sólo podrían comenzar por creación y acabar por aniquilamiento; mientras que lo compuesto comienza o acaba por partes.⁵⁹

Tampoco hay manera de explicar cómo una mónada puede ser alterada o cambiada en su interior por alguna otra criatura, puesto que nada puede transponerse a ella, ni concebirse en ella algún movimiento interno que pueda ser excitado, dirigido, aumentado o disminuido, como puede ocurrir en los compuestos, en los cuales hay cambios entre las partes. Las mónadas no tienen ventanas a través de las cuales pueda entrar o salir algo [...]⁶⁰

⁵⁷ Ibid., Prefacio, Ep. 14.

⁵⁸ G.W. Leibniz: *La Monadología*, Ep. 1.

⁵⁹ Ibid., Ep. 6.

⁶⁰ Ibid., Ep. 7.

Es preciso también que cada mónada sea diferente de otra cualquiera, pues no hay nunca en la naturaleza dos seres que sean perfectamente iguales entre sí y en los cuales no sea posible encontrar una diferencia interna que esté fundada en una denominación extrínseca.⁶¹

De este modo pretende dar solución al problema en torno a la sustancia que había planteado el racionalismo precedente (el dualismo cartesiano y el monismo spinocista), el cual no había logrado dar una explicación consecuente al problema de la correlación entre pensamiento y extensión, y particularmente al fenómeno humano.

Apelando al principio de la “armonía preestablecida”, Leibniz explica que Dios, en tanto Mónada de las Mónadas, al crear el universo, ha puesto en marcha todas las sustancias a la manera de un “gran relojero” que ha creado múltiples mecanismos, los cuales, a partir de haber sido creados, funcionan con perfecto sincronismo, garantizando la armonía universal.

En cuanto al problema del conocimiento humano, Leibniz critica el empirismo desde las perspectivas de su racionalismo mecanicista. Contra el empirismo lockeano sostiene que la mente no es una tabula rasa, y contra Descartes, manifiesta que, si bien el hombre no posee ideas innatas a la manera cartesiana, nuestro entendimiento posee ciertas facultades o predisposiciones que no dependen de la experiencia sensible, pues se asemeja a un bloque de mármol, en el cual se observan determinadas vetas que permiten delinear el contorno de la futura figura.

A partir de esta perspectiva, según Leibniz no es necesaria la experiencia para la aparición de las ideas en la mente: el espíritu humano posee la capacidad de formar a partir de sí mismo las verdades necesarias, si bien la experiencia es el estímulo que las suscita. El conocimiento humano se manifiesta entonces en dos planos: la realidad monadológica y la realidad fenoménica. Existen entonces dos tipos de verdades: necesarias y contingentes, es decir, “verdades de razón” y “verdades de hecho”. Las primeras poseen un carácter apriorístico por cuanto no se derivan de la experiencia y se fundan en el principio de identidad o de no contradicción. Por oposición, el segundo tipo de verdades se fundamenta en el principio de razón suficiente y esas verdades son aplicables al mundo de los fenómenos. Las primeras se refieren a las esencias de las cosas, cuyas propiedades establecen entre sí relaciones necesarias en el mundo sustancial monadológico; las segundas se refieren a los hechos, esto es, a la existencia de las cosas en el tiempo y el espacio.

Es por esto que en Leibniz podemos apreciar un intento de conciliar empirismo y racionalismo, que se resume brillantemente en su conocida máxima: “Nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en los sentidos, a excepción del entendimiento mismo”.

Para Leibniz conocer es finalmente tener conciencia de las verdades de razón sobre la realidad monadológica y de las verdades de hecho acerca de las cosas. El conocimiento sensible y el inteligible, sin embargo, no difieren por su origen, como si este surgiera del alma y aquel de los sentidos: los sentidos constituyen el estímulo para que las ideas que se hallan potencialmente en el entendimiento lleguen a ser conocidas de un modo actual. La distinción entre ambos tipos de conocimiento no es, pues, de origen, sino de naturaleza: uno es acerca de lo necesario; el otro acerca de lo contingente.

⁶¹ Ibid., Ep. 9.

El orden del mundo está garantizado por la armonía preestablecida por Dios entre todas las mónadas en el momento de su creación.

Este llamado “optimismo” de Leibniz descansa en la idea según la cual este mundo es el mejor de entre todos los posibles y supone un mundo no perfecto en todos sus aspectos, pero sí armonioso como conjunto que mejor realiza el máximo de sus posibilidades. Como finito que es, incluye la presencia del mal físico y del mal moral; lo finito, aun siendo lo mejor, incluye el mal. De estos supuestos nace la Teodicea, que consiste, precisamente, en una justificación de Dios pese a la existencia del mal en el mundo.⁶²

Si con Hume el empirismo había desembocado en un callejón sin salida al adoptar las posiciones del escepticismo y el agnosticismo, con Leibniz, a partir de su noción de sustancia —como principio plural o conjunto de mónadas en tanto puntos de fuerza o energía— y de sus concepciones sobre el conocimiento —en las cuales se reconoce la existencia de dos tipos de verdades: las “verdades de razón” (a priori) correspondientes a la realidad monadológica y las “verdades de hecho” (a posteriori) correspondientes al mundo fenoménico— el racionalismo del siglo xviii llega a su clímax de desarrollo y, a la vez, se advierte en su filosofía un intento de conciliar ambas tendencias: racionalismo y empirismo.

Por su parte, el filósofo italiano Juan Bautista Vico se presenta en este contexto, como una figura limítrofe entre el siglo xviii y xix. Ante la nueva ciencia de la naturaleza que caracterizó el siglo xviii propone su “ciencia nueva” de la historia (*Scienza Nuova*, 1725).

Partiendo de los aportes de la metafísica racionalista fundamenta por primera vez en la época moderna la perspectiva histórica que caracterizará al espíritu ilustrado del siglo xix, a partir del presupuesto que había sido común a la filosofía del siglo xviii, al proclamar la identidad entre razón y realidad.

Su concepción del proceso histórico y de los principios que lo condicionan conduce a Vico a comprender la Historia, no como simple suma de contingencias, recopilación de anécdotas o crónica de hechos, sino como una “ciencia nueva” que muestra el devenir racional de la historia humana, en cuya base subyace la “Historia Ideal Eterna”, como sustancia metafísica de la historia u orden providencial divino, que rige el devenir temporal de la organización social humana.

De este modo, Vico se presenta en el contexto de la filosofía del siglo xviii como el pensador que aboga por una “filosofía de la historia”, a la cual ubica en el centro de su problemática filosófica.

La Historia, para Vico ha transitado a lo largo de su devenir por tres edades: la de los dioses, la de los héroes y la de los hombres, y este proceso histórico muestra el devenir de la razón, desde su estado más elemental, caracterizado por la falta de autoconciencia, la circunscripción a la sensoriedad y la imaginación poética, hasta la autoconciencia o sabiduría humana, expresada en instituciones, obras de arte, costumbres y leyes superiores, cada vez más racionales.

⁶² Algunos datos biográficos y filosóficos de los pensadores tratados han sido tomados del *Diccionario de filosofía* en CD-Rom, Ob. Cit.

Del presente análisis podemos concluir que tanto el empirismo como el racionalismo modernos resultaron tendencias que ante el problema del conocimiento humano adoptaron posiciones unilaterales extremas. El empirismo sobrevaloró el papel del conocimiento sensorial, en muchos casos con menosprecio del importante papel que desempeña el conocimiento racional y la generalización teórica. De este modo, en su desarrollo unilateral, fue conduciendo a la filosofía, desde las posiciones sensualistas-materialistas iniciales, hasta el idealismo subjetivo de Hume, con un marcado carácter escéptico y agnóstico. Del mismo modo, el racionalismo, en su afán de negar el valor de la sensoriedad como punto de partida del conocimiento del mundo material, culmina con Leibniz en el reconocimiento de la necesidad de vincular la sensoriedad a la racionalidad.

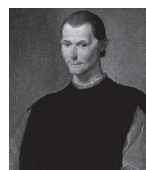
Este problema quedaría pendiente por resolver y, en lo adelante, el desarrollo ulterior de la filosofía moderna desembocaría finalmente en la “Revolución Copernicana” de Immanuel Kant, quien por vez primera reconocerá el papel activo del sujeto en el proceso del conocimiento e intentará establecer un balance o equilibrio entre empirismo y racionalismo en su filosofía trascendental.

Notas biográficas

.....

Nicolás Maquiavelo (1469-1527)⁶³

Filósofo, político y dramaturgo italiano. Nació en Florencia. En 1498 accedió al cargo de secretario de la cancillería de la república florentina. Desde este cargo Maquiavelo emprendió importantes misiones diplomáticas en la corte papal, en la corte de Francia y en la del archiduque austríaco Maximiliano I. Estos viajes le reforzaron la idea de la necesidad de conseguir la unidad italiana en un solo sistema estatal. En 1512, después de la caída de la república, ha de abandonar la vida pública y se retira al campo, época que aprovechará para redactar su obra principal *El Príncipe* (dedicada a Lorenzo de Médicis o Lorenzo el Magnífico, escrita en 1513, aunque no fue publicada más que póstumamente en 1532), y muchas de sus obras fundamentales, como *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, y *El arte de la guerra*. También por esta época escribió *La mandrágora*. Se incorporó a la vida política directa a partir de 1520 al servicio de los Médicis. Cuando de nuevo se restauró la república florentina en 1527 tuvo nuevamente que abandonar todo cargo político. Maquiavelo es considerado como el fundador del pensamiento político moderno, ya que fue el primero en dar a conocer la realidad social y política tal como es y no tal como debería ser en función de previas consideraciones morales. Su obra principal, *El Príncipe*, de carácter básicamente utilitario, destinada a dar consejos sobre cómo gobernar mejor, es considerada como descripción y expresión de la separación entre sociedad civil y poder político propia del Estado burgués. En esta obra Maquiavelo parte del estudio de la realidad de su tiempo y da un fiel reflejo de las principales características del



⁶³ Los datos biográficos de los personajes tratados en este capítulo han sido tomados del *Diccionario de filosofía* en CD-Rom, Ob. Cit.

moderno Estado burgués, basándose en el estudio de los mecanismos de poder realmente utilizados por los “príncipes” de su época. En este sentido su obra es fruto de su experiencia política, pero esta está dirigida por los supuestos propios del naturalismo que impregnaba determinadas corrientes del pensamiento renacentista, así como por la asimilación de algunos aspectos de la *Política de Aristóteles* (obra que, no obstante, Maquiavelo declaró no haber leído) y de los pensadores latinos. Por otra parte, su intención era fundamentalmente la de conseguir la creación de un Estado fuerte capaz de unificar, bajo el mando de un príncipe, los pequeños estados y ciudades-estado de Italia, lo que solo se conseguiría, pensaba, bajo el poder y la acción de un personaje excepcional, el príncipe, capaz de imponer una monarquía absoluta amparada por la razón de Estado. Acepta la existencia de una naturaleza humana única e inmutable, regida siempre por las mismas motivaciones y pasiones, que son las que rigen la historia. Justamente porque enfatiza el aspecto naturalista que rige la historia, considera que esta es un verdadero objeto de análisis, en el que pueden hallarse elementos de regularidad, razón por la cual la política puede ser considerada como una ciencia. Analizando la historia a partir de los principios naturalistas inmanentes que afirma que la constituyen, y apartándose de la imagen abstracta del cómo “debería ser” (más próxima a las consideraciones de los filósofos platonizantes de su época), intenta describir la sociedad, la naturaleza del poder y los modos de conservarlo. Con ello pone en evidencia, como lo reconocería posteriormente Francis Bacon, la auténtica escisión existente entre el ser y el deber ser, y manifiesta de manera realista la profunda crisis de valores realmente imperante, así como un notable pesimismo antropológico. Considera que en todos los hombres se dan unas determinadas tendencias que les impulsan, bien a aspirar al poder (tendencia dominante en los jefes o “príncipes”, si saben dominarlo y conservarlo), bien a aspirar al orden y la seguridad (tendencia dominante en los naturalmente súbditos). Pero puesto que considera que la naturaleza humana es fundamentalmente corrupta (influencia del pensamiento cristiano y del estigma del pecado original), piensa que el príncipe, para dominar a los súbditos y cohesionar la sociedad, es quien tiene que imponer el orden, a través de la coacción y la fuerza, si es preciso. En el capítulo XV de *El Príncipe* describe las formas de actuación del gobernante y las características básicas que este debe poseer, que son expresión del cinismo propio del Estado burgués: el príncipe debe ser, ante todo, hábil y astuto, debe saber utilizar los halagos para manejar mejor a sus súbditos o a sus competidores, pero también debe ser implacable y echar mano de la violencia y la fuerza si es preciso; debe carecer de escrúpulos morales, ya que la moral es propia solo del hombre privado, mientras que quien tiene que afrontar la responsabilidad del poder está fuera de toda consideración moral. De esta manera, Maquiavelo teoriza la escisión entre la moral y la razón de Estado, regida por una lógica propia y distinta de la moral que regula la vida privada e independiente de supues-

tos valores trascendentes. Por ello, una teoría del poder del Estado debe estar más allá de la moralidad y ha de prescindir de las concepciones teocráticas medievales (separándose, pues, del poder de la Iglesia): el poder del que habla Maquiavelo es absolutamente terrenal y se justifica a sí mismo, hasta el punto de someter la religión al mismo poder estatal, aunque manteniendo su función de cohesión social. La concepción teocrática medieval es sustituida por la noción de patria, cohesionadora de los diversos individuos. El Estado ha de organizar la violencia, pero no a través de ejércitos de mercenarios, sino mediante milicias autónomas nacionales, reclutadas entre el campesinado —lo que acerca el campo a la ciudad y refuerza el tejido social—. (Posteriormente, Gramsci retomó esta concepción cohesionadora de Maquiavelo y propuso un nuevo tipo de príncipe, que debería ser no un individuo sino un intelectual colectivo o partido político.)

La característica principal del príncipe es la *virtú*, es decir, su capacidad de intervención política, la fuerza y la astucia —bien alejadas de la humildad y de la resignación—, para mantenerse a la cabeza del poder, aunque también debe tener en cuenta la fortuna, es decir, el conjunto de circunstancias que escapan a su voluntad, así como la misma sociedad civil entendida como naturaleza. Pero la fortuna puede ser cambiada y forzada por la *virtú*, ya que la historia se rige por las pasiones e intereses humanos que pueden dominarla. De esta manera considera como ejemplos históricos de “príncipes” a Francisco de Sforza, que llegó a ser duque de Milán gracias a su férrea voluntad, al valor y la astucia, es decir, gracias a su *virtú*, y a César Borgia, hijo del papa Alejandro VI, que ejemplifica la forma de llegar al poder gracias a la fortuna. Esta relación entre virtud (entendida al modo de la areté griega presocrática) y fortuna expresa también la conflictiva relación entre libertad y necesidad o azar que había ocupado a los pensadores humanistas. Pero, a pesar de la cruda descripción de las cualidades que debe tener el príncipe o gobernante que hace Maquiavelo, su ideal es más bien el del gobernante romano de la época de la república. La cruel descripción de los mecanismos reales del poder, así como la justificación de estos, han convertido a Maquiavelo en el ejemplo más claro del llamado “realismo político” (*realpolitik*) y en el exponente más conocido de la apelación a la “razón de Estado”, en la que a menudo se escuda el poder político. La exageración de su pensamiento ha originado el vocablo maquiavelismo.

Desiderio Erasmo de Rotterdam (1467-1536)

Nombre con el que es conocido el humanista holandés, cuyo nombre de pila era Geert Geertsz, “Gerardo hijo de Gerardo”, nacido en Rotterdam, llamado “príncipe de los humanistas”. Estudió en Deventer con los Hermanos de la Vida Común y luego en París. Tras realizar viajes por toda Europa, sobre todo por Inglaterra, Italia y los Países Bajos, entablado amistad



con los humanistas y, particularmente, con Tomás Moro, se estableció definitivamente —sin contar los seis años que enseñó en Friburgo de Brisgovia— en Basilea (1519), donde inicia una polémica con los protestantes sobre su manera de entender cómo había de plantearse la reforma de la Iglesia y, muy en especial, con Lutero —que le pide, sin éxito, que se adhiera a la reforma protestante— por sus teorías contrarias a la libertad del hombre; contra Lutero escribe su *Diatriba sobre el libre albedrío*, publicada en 1524.

Hombre del Renacimiento, perfecto conocedor del latín y el griego, publica obras de los clásicos valiéndose de su amistad con dos grandes editores: Aldo Manucio, de Venecia, y Froben, de Basilea, así como una edición crítica, bilingüe, del *Nuevo Testamento*, *Novum Instrumentum*, de enorme difusión, una crítica contra los que se oponen a la cultura clásica, *Antibarbarorum liber* (1494) y una colección de proverbios clásicos, *Adagiorum collectanea* (1500). La sabiduría que encuentra en la antigüedad no es solo una fuente constante de inspiración en sus obras de concepción humanista, sino también modelo de renovación: en 1532 revisa los *Coloquios familiares*, ejercicios de latín aparecidos en 1496, *De civilitate morum puerilium* (1526), un tratado de urbanidad, y *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis* (1529), sobre la educación de los niños.

Su humanismo filosófico pertenece a lo que se conoce como humanismo cristiano del Renacimiento [...]. Erasmo conoce la denominada devotio moderna, cuyos propagadores más significados eran los Hermanos de la vida común (con los que también estudió Lutero) y cuya obra estandarte era *Imitación de Cristo*, vulgarmente conocida como “el Kempis”, por su autor Tomás de Kempis; punto central de esa devoción moderna era la insistencia en una religiosidad intimista vivida en el propio interior, sobre todo mediante la lectura de la *Biblia*. Erasmo centra su filosofía humanista, a la que llama “filosofía de Cristo”, en un conocimiento de sí mismo, conseguido por el hombre que vive la fe evangélica original, con escaso aprecio por las ceremonias exteriores, las instituciones eclesiásticas y las filosofías escolásticas, tan interesada, dice, en universales, quididades y ecceidades; para ello se impone una necesaria vuelta a las fuentes literarias y a los textos críticos.

Las obras más célebres del erasmismo cristiano son *Institutio Principis Christiani* (1516), *Institutio Christiani Matrimonii* (1526), *Vidua Christiana* (1529) y, sobre todo, *Enchyridion Militis Christiani* (1503). La obra más divulgada de Erasmo es, no obstante, *Elogio de la locura* (o *Encomio de la Moría*), que escribe en el espacio de una semana durante su segunda estancia en Inglaterra, en casa de Tomás Moro, a quien le dedica esta sátira sobre la locura humana. El pensamiento y las obras de Erasmo han sido motivo de discusión durante mucho tiempo —en España fueron llevadas al Índice— entre “erasmistas”, partidarios, y “antierasmistas”, detractores.

Miguel de Montaigne (1533-1592)

Filósofo escéptico francés, nacido en el castillo de Montaigne, Périgord. Su padre quiso darle una exquisita educación e impidió que hasta los seis años conociera otra lengua que el latín. Estudió en las universidades de Toulouse y Burdeos, fue un gran conocedor de la literatura humanista de su época y participó en la vida política de su tiempo como miembro del parlamento de la ciudad de Burdeos e, incluso, como alcalde durante cuatro años. Tras un viaje a Italia, se retiró a su castillo entregado a la lectura y a la corrección de sus obras. Su obra más conocida y más influyente son los tres volúmenes de *Éssais* [Ensayos], publicados entre 1580 y 1588, siendo de ellos el fundamental el denominado *Apología de Ramon Sibiuda*, que escribió tras haber leído las recientemente publicadas obras de *Sexto Empírico* y haber traducido y comentado la *Theología naturalis sive liber creaturarum* (Teología natural o libro de las criaturas) del médico y filósofo catalán (llamado Sabunde, Sebonde, Sebond o Sibiuda), que afirmaba que el hombre puede conocer por la razón natural todas las verdades religiosas. Montaigne sostiene decididamente la total incapacidad del hombre para conocer con certeza y, frente al optimismo renacentista, se adhiere a posiciones propias del estoicismo, el epicureísmo y el pirronismo, sobre todo. Adopta como lema de su vida, *Que sais-je* [¿Qué sé yo?], a saber, la actitud escéptica del sabio que duda de todo y es consciente de sus limitaciones en el conocer. El influjo de las obras de Montaigne fue considerable entre los llamados libertinos, y muchos autores del siglo XVII, entre ellos Bacon, Mersenne, Gassendi y Pascal y, sobre todo, Descartes, que seguramente tuvo presente el escepticismo de Montaigne en su búsqueda de un criterio de verdad.



Francis Bacon (1561-1626)

Principal filósofo inglés del Renacimiento, padre del empirismo moderno y gran promotor de la idea de que el saber es útil para la vida práctica. Nació en Londres, ingresó en la universidad de Cambridge a los 12 años e, hijo como era del Lord Guardasellos de la reina Isabel, se preparó para la vida política estudiando jurisprudencia en el Gray's Inn de Londres. En 1584 fue elegido miembro de la Cámara de los Comunes y luego, en 1613, ya con Jacobo I, Lord Guardasellos y Lord Canciller. En 1618 fue nombrado barón de Verulam y posteriormente vizconde de Saint Albans. Su notable carrera política se vio interrumpida cuando, acusado de corrupción en 1621, ante la Cámara de los Lores, fue declarado culpable y encerrado por poco tiempo en la Torre de Londres, quedando excluido de la vida pública y muriendo sin ser rehabilitado. A pesar de su actividad política halló tiempo para la intelectual, por la que principalmente la historia le recuerda. Tras numerosas obras de crítica de la tradición filosófica clásica, medieval y hasta la renacentista de su tiempo, proyecta una obra enciclopédica, a la que da el nombre de *Instauratio Magna* [La



· *gran restauración*, que divide en seis partes, de las que el
· “*Novum Organum*” (publicado en 1620) es su parte segunda,
· mientras que “*De dignitate et augmentis scientiarum*” [“La dig-
· nidad y el progreso de las ciencias”] (1623), su parte primera,
· y su “*Historia naturalis et experimentalis ad condendam*
· *philosophiam sive phenomena universi*” [“Historia natural y
· experimental para construir la filosofía o los fenómenos del
· universo”], (1622-1623), corresponde a la parte tercera.

· En 1627, junto con *Sylva sylvarum or a natural history* [*Selva de*
· *las selvas, o historia natural*], o apuntes sobre experiencias
· hechas, su secretario William Rawley publica *New Atlantis* [*Nue-*
· *va Atlántida*], utopía social, en la que presenta una sociedad
· organizada por y para la investigación científica y la técnica.
· El gran mérito de Bacon es haber previsto la utilidad práctica
· del saber teórico y la posibilidad de transformar la sociedad
· mediante las aplicaciones de la ciencia y la técnica. Para ello
· entrevió la necesidad de una reforma del saber de su época,
· consistente en una reorientación de la ciencia hacia la natu-
· raleza y hacia los hechos, y el recurso a una metodología
· adecuada, no basada en la lógica aristotélica. Este nuevo
· método es el que expone en su *Novum Organum*, obra que
· pretende ocupar el lugar otorgado hasta entonces a la lógica
· aristotélica u *Organon*. Su nueva lógica tiene dos partes: la
· destructiva, que consiste en la doctrina de los ídolos, y la
· constructiva, que expone las reglas del nuevo método, al que
· denomina interpretación de la naturaleza. Los ídolos son los
· errores o prejuicios, que hay que evitar cuando se hace cien-
· cia, y que emanan de la naturaleza humana (tribu), de la natu-
· raleza del individuo (caverna), de la comunicación entre
· humanos (foro) y de la excesiva servitud a las teorías tradi-
· cionales (teatro). La parte constructiva de la lógica es la ex-
· posición de la teoría de la inducción baconiana o método
· baconiano. Este no consiste en una simple recogida de da-
· tos, sino en una observación cuidadosa y completa de los
· hechos, que llama “historia natural y experimental”, realizada
· según tablas de presencia, ausencia y comparación o gra-
· dos. La inducción baconiana supone de hecho la obtención
· de hipótesis o conjeturas por eliminación, las cuales somete
· de nuevo a otras pruebas. Algunos autores han visto en la
· inducción baconiana elementos del posterior método hipo-
· tético-deductivo, pero otros la consideran más acertadamente
· un método científicamente inerte. La gran fama de Bacon, que
· la historia le ha otorgado como profeta o heraldo de la revo-
· lución científica o de una nueva metodología científica, que la
· futura Royal Society habría puesto en práctica, se debe al
· hecho de haber mantenido la creencia en que el hombre, como
· sujeto colectivo, podía llegar a conocer y dominar la natu-
· raleza mediante la ciencia y la técnica. Según la interpretación
· de P. Rossi, en 1957, Bacon no hizo más que modificar de
· forma significativa la creencia renacentista, de tradición her-
· mética, en la magia natural como medio de dominar la natu-
· raleza. Tampoco la Royal Society siguió en realidad los métodos
· baconianos de inducción, cuyo defecto fundamental era que
· se inspiraban en una física cualitativa (las formas), aristotélica,

por tanto, y que ignoraba la utilidad de las matemáticas en la investigación física. La metodología de la ciencia moderna achaca a Bacon la escasa importancia otorgada a la hipótesis científica y la excesiva importancia dada a la recolección de datos.

Galileo Galilei (1564-1642)

Matemático, físico, astrónomo y filósofo italiano, nacido en Pisa. El principal iniciador de la revolución científica y de la ciencia moderna. A los diez años su familia se instala en Florencia. Estudia medicina, por voluntad paterna, en la universidad de Pisa, pero su verdadero interés lo constituyen las matemáticas, cuyo estudio inicia hacia 1584 con Ostilio Ricci, discípulo de Nicola Tartaglia, y sus aplicaciones a la física, como manifiesta su primer estudio sobre hidrostática, publicado en 1586 con el título de *La Bilancetta* [La balancita]; mientras, da clases particulares de matemáticas en Florencia y Siena.



En 1589 es nombrado profesor de matemáticas en la universidad de Pisa; da clases particulares para completar un sueldo misérrimo y redacta su primer escrito sobre el movimiento de los cuerpos, *De motu*, de contenido aristotélico, aunque crítico y bajo la influencia de la física de Arquímedes. Por esta época inicia investigaciones experimentales y observa el comportamiento de cuerpos en caída libre (la tradición dirá desde la torre inclinada de Pisa). En 1592 obtiene la cátedra de matemáticas en la universidad de Padua y mejora su situación económica por el mayor número de clases privadas que se le ofrecen al estar cerca de Venecia y, al igual que Kepler, se dedica a escribir horóscopos en los que no cree. Inventa el compás geométrico y militar (círculo proporcional) y redacta un tratado que explica su empleo y explota su comercialización; escribe un tratado sobre fortificaciones y un tratado de cosmografía ptolemaica. En 1597, en sendas cartas a Jacopo Mazzoni y a Kepler, se declara copernicano convencido. La noticia de la aparición de una estrella “nova”, el 9 de octubre de 1604, señala el comienzo de su interés por la astronomía. Da tres conferencias sobre el significado antiaristotélico que aquella aparición encerraba y sus opiniones son criticadas anónimamente por Cesare Cremonini, colega suyo en la universidad, que defiende una interpretación totalmente aristotélica del fenómeno. Contra él escribe una dura réplica, pero los sucesos astronómicos no confirman sus hipótesis y Galileo deja de interesarse momentáneamente por la astronomía copernicana. Reemprende la discusión en 1606 contra un escrito de Ludovico delle Colombe, que comenta la aparición de “nova” en sentido aristotélico. En esta discusión el tal delle Colombe menciona la existencia de una lente con la que se podía observar estrellas.

En 1609 —año en que desarrolla una prueba correcta de la ley de la gravitación y estudia los principios de la mecánica y

la resistencia de los materiales— le llegan noticias sobre la existencia del telescopio. Se construye uno, con el que examina el cielo en busca de pruebas contra la astronomía aristotélica. Observa la existencia de montañas en la Luna, multitud de estrellas invisibles a simple vista, los planetas medíceos (lunas de Júpiter) y, más adelante, la apariencia tricor-pórea de Saturno, la presencia de manchas solares y las fases de Venus. La observación de los astros medíceos representa la primera defensa pública de la teoría de Copérnico. Los resultados expuestos y publicados en *Sidereus Nuncius* (1610)—que dedica al Gran Duque de Toscana, Cosme II de Médicis, cosa que facilita su nombramiento como primer matemático de Pisa y primer matemático del Gran Duque de Toscana, con un sueldo ya considerable de mil escudos florentinos—, levantan duras reacciones en contra por parte de filósofos aristotélicos y astrónomos, que ridiculizan las observaciones como ilusiones ópticas o engaños. Kepler, la excepción, muestra entusiasmo por los descubrimientos y los cree verdaderos, y así se lo hace saber a Galileo. El descubrimiento, sobre todo, de las fases de Venus lo considera Galileo como una prueba concluyente de los giros de Venus en torno al Sol y como una corroboración del sistema de Copérnico; a este argumento añade, para mayor probabilidad, el de los eclipses de los planetas de Júpiter, el cálculo de las velocidades y distancias de los planetas al Sol y, en último término, hacia 1616, el argumento (erróneo) de las mareas.

Enormemente interesado tanto en desacreditar la física aristotélica como en acreditar la verdad del copernicanismo, inicia una intensa campaña de difusión de sus descubrimientos. Su oposición al aristotelismo se convierte en un conflicto entre la ciencia y la fe, paradigma de todos los conflictos similares posteriores. Cuando Galileo llega a Roma el 1 de abril de 1611 es recibido con honores por el papa Pablo V, es nombrado miembro de la Academia dei Lincei y los jesuitas astrónomos y matemáticos del Collegio Romano celebran su llegada. El cardenal Bellarmino pide informes a Christopher Clavius sobre la fidelidad de las observaciones. El cardenal Maffeo Barberini alaba públicamente a Galileo (más adelante, como Urbano VIII papa, será su peor adversario). Galileo cuenta, además, con algún que otro discípulo directo o amigo como Benedetto Castelli y Piero Dini. Algunos liberales como Cremonini se oponen a las experiencias y observaciones de Galileo solo por fidelidad a sus principios de siempre. Frente a Galileo hay, no obstante, un ejército de aristotélicos, de no demasiada categoría, cerriles y dogmáticos, dispuestos a lanzarle encima la Santa Inquisición a la mínima sospecha de herejía. El 14 de diciembre de 1613 Benedetto Castelli, matemático de Pisa y discípulo y amigo de Galileo, escribe a este acerca de una reunión a la que asiste, junto con filósofos y teólogos, en la Corte del Gran Duque de Toscana, donde se le plantea, en pregunta directa hecha por la Gran Duquesa, la cuestión de si las doctrinas copernicanas están o no de acuer-

do con las Escrituras. Castelli opina que las cosas científicas deben solucionarse por vías exclusivamente científicas.

Galileo le contesta con su carta del 21 de diciembre de 1613, abundando en estas razones. Tras afirmar, como declaración de principios, que las Sagradas Escrituras no pueden equivocarse, sostiene que solo pueden hacerlo quienes las interpretan ateniéndose a un sentido literal; el sentido literal hay que dejarlo exclusivamente a los asuntos que son de fe (“ex fide”); para el resto de cosas, que la “experiencia sensible” o las “demostraciones necesarias” hacen evidente o verdadero, no debe acudir a la Escritura para mostrar una posible discordancia: como dos verdades no pueden contradecirse, quienes interpretan la Escritura han de hallar, para estos asuntos que no son de fe, el verdadero sentido de acuerdo con las conclusiones de la experiencia o de la razón; que nadie comprometa, pues, a la Escritura con interpretaciones que puedan oponerse a la ciencia; que quien acuda a ella se limite a cuestiones de fe. Se remite luego al conocido pasaje de Josué, no para demostrar que no ha de entenderse literalmente, sino para observar que, si se interpreta en sentido literal, solo la hipótesis copernicana hace inteligible el texto; en la hipótesis ptolemaica detener el sol significaría acortar el tiempo del ocaso. Los acontecimientos complican la situación (ver cronología del proceso). Galileo añade a esta carta otras: dos a Piero Dini y una última carta a la gran duquesa Cristina (hacia 1615); el conjunto de ellas recibe el nombre de Cartas copernicanas, y representa el primer conflicto entre heliocentrismo y religión. En la carta a la gran duquesa Cristina defiende claramente la hipótesis heliocéntrica y a su autor Copérnico contra quienes aducen que esta teoría va en contra de varios pasajes de la *Biblia*. Afirma, de nuevo, que la Escritura es infalible en cosas de fe y que no siempre ha de entenderse en sentido literal, pero que en cuestiones de “experiencias sensibles y demostraciones necesarias” no ha de comenzar por consultarse el sentido literal de la Escritura. Concede, no obstante, más que en la carta a Castelli: no es preciso reservar a la Escritura solo lo que es de fe, también se le puede conceder superioridad de opinión en aquellas cosas humanas que no pretendan ser un saber demostrativo; pero este no es el caso de la astronomía, para la que Dios, autor de todas las verdades, nos ha dado ojos y razón. A la Escritura no le importa precisar si el cielo se mueve o no, o si la tierra es una esfera o un plano; le importa enseñar cómo se va al cielo, no cómo va el cielo. En ningún modo ha de permitirse que nadie comprometa el sentido de los textos de la Escritura, máxime en cuestiones tan discutidas desde Pitágoras a Copérnico; que autores de poca monta se atrevan a aducir la Escritura en contra de opiniones científicamente fundadas, como son sus propios descubrimientos astronómicos, para obligar a defender como verdaderas opiniones que van en contra de la ciencia, supone sin más anular la posibilidad de toda ciencia y del mismo espíritu científico.

Admite Galileo que puede no haber consenso entre la razón y las Escrituras, pero en este caso hay que distinguir: si se trata de afirmaciones probadas por la razón, son los teólogos quienes han de indagar cómo hay que interpretar la Escritura; si se trata de afirmaciones que “simplemente son enseñadas” y que pueden ser contrarias a la *Biblia*, tales afirmaciones se considerarán falsas. Solo es condenable lo que no está demostrado como necesario; a los teólogos incumbe pues, no a los científicos, probar que lo que la ciencia dice (si se opone a la Escritura) en realidad no está necesariamente demostrado. Galileo está reclamando la libertad de pensamiento intelectual y la autonomía de la ciencia respecto de la fe. Ha desplazado, en expresión de Arthur Koestler, el “peso de la prueba”; son los teólogos, no él, quienes deben probar que no hay suficientes argumentos en favor del copernicanismo. Para Galileo sí los había: en realidad los estaba buscando frenéticamente y creyó tener el definitivo con su teoría sobre la mareas (1616). El programa intelectual de Galileo choca de frente con las autoridades eclesiásticas. Galileo es condenado por la Inquisición, pero los hechos, la ciencia y la historia le han dado la razón. El 24 de febrero de 1616 una comisión del Santo Oficio descalifica la afirmación de que el sol sea el centro del mundo y esté quieto y que la tierra no sea el centro del mundo y se mueva (ver cita), y el 5 de marzo de 1616 la Congregación del Santo Oficio declara acerca de la “falsa doctrina pitagórica” contraria a la Sagrada Escritura, a saber, que la tierra se mueve y que el sol está quieto, enseñada por Nicolás Copérnico, que el libro *De revolutionibus*, en que se expone, ha de considerarse suspendido de publicación —puesto en el Índice de libros prohibidos— mientras no se corrija, así como se prohíbe, condena y suspende todo libro o doctrina que hable en idéntico sentido (ver cita). El papa ordena al cardenal Bellarmino que advierta a Galileo que abandone sus puntos de vista copernicanos (26 de febrero de 1616). El silencio de Galileo dura hasta 1623 —solo anónimamente interrumpido por la discusión con los jesuitas del Collegio Romano sobre los cometas de 1618, cuya explicación Galileo refuta, utilizando el nombre de un amigo suyo, Mario Guiducci— cuando, electo ya Papa el cardenal Maffeo Barberini, con el nombre de Urbano VIII, los tiempos parece que en principio han de mejorar; publica *El ensayador* (1623), que dedica al nuevo papa, y mantiene con él sucesivas y amistosas entrevistas. En 1624 escribe una “Réplica a Ingoli”, anticopernicano, por aquellas fechas nombrado secretario de la Congregación de Propaganda Fide, pero se le desaconseja su publicación. Galileo escribe *El ensayador* con la única finalidad de desprestigiar el sistema de Tycho-Brahe, defendido y difundido por los jesuitas del Collegio Romano como vía de compromiso: no era aristotélico y no contradecía a la *Biblia*; la ocasión se la brinda el libro del jesuita Orazio Grassi, quien, con el seudónimo de “Sarsi”, publica *Libra astronomica ac philosophica* (con el equívoco buscado entre “libros” y “balan-

za”). En él, aparte de una desastrosa hipótesis sobre los cometas, se halla la profesión de fe de Galileo en la ciencia moderna y la descripción de sus características: aquella que sabe leer el libro de la naturaleza escrito en lenguaje matemático.

Por esta misma época Galileo empieza a trabajar en lo que será su defensa más paladina del sistema copernicano, el *Diálogo*, aconsejado por el mismo papa Urbano VIII que le reclama que exponga sus ideas cosmológicas por escrito, observando, claro está, el decreto de 1616. El libro lo termina en 1630 pero no aparece, tras diversos problemas de censura e imprenta, hasta el 21 de febrero de 1632 en Florencia. De sus tres personajes, Simplicio y Salviati defienden respectivamente el sistema aristotélico y el copernicano, mientras que Sagredo es la persona de buen juicio que media entre uno y otro. El libro está escrito en italiano porque se dirige al público culto en general y trata de atraer al lector a la teoría heliocéntrica, que presenta como más correcta.

Simplicio es el personaje tradicional y aristotélico que aduce razones propuestas por filósofos de la época y hasta expone un argumento utilizado por el propio Urbano VIII; el detalle fue aprovechado por los enemigos de Galileo, que argumentan que lo “pone en boca de un bobalicón”. La argumentación a favor del sistema copernicano, que enfrenta al ptolemaico, debe hacerla Galileo *ex suppositione*, esto es, como si se tratara de una simple hipótesis matemática de los movimientos planetarios. Sea porque tal planteamiento hipotético pareció a las autoridades eclesiásticas un mero artificio de disimulación de una verdadera defensa del copernicanismo, sea que en verdad el papa Urbano VIII se sintiera caricaturizado por Galileo al poner este en boca de Simplicio una opinión suya, o por todo esto y otras muchas razones más, Galileo es juzgado y condenado; el castigo implica la abjuración de la teoría heliocéntrica, la prohibición del *Diálogo*, la privación de libertad a juicio de la Inquisición (arresto domiciliario) y algunas penitencias de tipo religioso. La tradición ha inventado magníficamente que, al levantarse Galileo tras permanecer arrodillado para la abjuración, golpeó con fuerza el suelo con el pie exclamando: *eppur si muove!* [sin embargo, se mueve]. Durante los años siguientes, Galileo arrestado domiciliariamente, enfermo y casi ciego, reúne todos sus apuntes sobre mecánica, en los que había trabajado durante 20 años. El resultado son las *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*, publicadas en la Editorial Elsevier, de Leiden (1638), con la advertencia que se hace “contra la voluntad del autor”, truco utilizado para escapar a la vigilancia de los inquisidores. La gran aportación de Galileo en esta obra está en la tercera y cuarta jornadas, de las cuatro en que la divide, donde se refiere a las leyes del movimiento uniforme y acelerado y al movimiento de los proyectiles, respectivamente. Es su gran obra científica.

Renato Descartes (1596-1650)



El mayor filósofo francés de todos los tiempos, padre de la filosofía moderna e iniciador del racionalismo. Nació en La Haye, en Turena, en el seno de una familia de la pequeña burguesía. Tercer hijo de Joachim Descartes, consejero en el parlamento de Bretaña y de Jeanne Brochard, que murió de parto al año siguiente. Tras casarse de nuevo su padre en 1600 con Anne Morin, pasó al cuidado de su abuela, quien le educó hasta 1606, fecha en que ingresa en el colegio de los jesuitas de la Flèche, fundado dos años antes y una “de las más celebres escuelas de Europa”, y cuyas enseñanzas, en particular la filosofía escolástica aprendida de 1612 a 1614, Descartes enjuicia en su *Discurso*. Abandona esta escuela y en el año 1616 se halla en Poitiers cursando estudios de Derecho. En 1618, queriendo leer el “libro del mundo”, se enrola en el ejército de Maurice de Nassau, príncipe de Orange y participa así en la guerra de los Treinta Años. Este mismo año conoce a Isaac Beeckman, un investigador holandés, momento a partir del cual Descartes se interesa por la investigación científica que une la matemática y la física. Por la correspondencia de Beeckman se sabe que Descartes por esta época buscaba ya, como había hecho Ramon Llull, un “arte general para resolver todas las dificultades”. Rota la amistad con Beeckman, Descartes abandona Holanda y se enrola en el ejército católico de Maximiliano de Baviera. En noviembre de 1619, en Ulm, según su propio relato, descubre “los fundamentos de una ciencia maravillosa”, tras interpretar el sentido de tres sueños habidos la noche del 11 de noviembre, que se considera el punto de arranque de su nuevo método. Sigue de 1620 a 1629 un período de nueve años de viajes, de los que hay que destacar que, en 1622, adquiere un patrimonio familiar que le permite autonomía económica y que, pese a llevar a cabo un viaje a Italia, no llega a conocer a Galileo. Hacia 1625-1627 se halla en París, donde llega a ser conocido entre los medios literarios, científicos y filosóficos como “excelente matemático” y perfecto hombre de mundo. Entre sus amigos se cuentan sobre todo Mersenne y el cardenal de Bérulle. En este ambiente participa en la discusión entre el valor y sentido de la filosofía tradicional escolástica y los métodos innovadores de la “nueva ciencia” que, por aquel entonces, se hallaba mezclada con las llamadas “ciencias curiosas” (magia, alquimia, astrología). Por esta época Descartes comienza a redactar las *Reglas para la dirección del espíritu* (en 1628) aunque fueron publicadas póstumamente. En ellas consta ya la conocida afirmación cartesiana de que, al menos una vez en la vida, conviene poner todo en discusión, y el rechazo frontal y total de la filosofía escolástica y con ella del aristotelismo. Frente a las confusiones y ambigüedades de la mezcla de la nueva ciencia con las ciencias curiosas, propia del Renacimiento, Descartes presenta los puntos esenciales de su método deductivo de razonar, esencialmente matemático, proponiendo como ciencia ideal aquella que primero justifica el método en que se fundamenta, cuyos puntos esenciales son la intuición, la deducción, la enumeración o inducción y la

memoria o recuento de todos los pasos dados. Tras una importante discusión pública en casa del nuncio y ante la flor y nata de todo París, en la que expone su método que él denomina “método natural” de razonar, y en la que el cardenal de Béruille le dedica grandes elogios y le anima a desarrollar una filosofía fundada en dicho método, Descartes se marcha a la región de Bretaña y luego, hacia 1629, se instala definitivamente en Holanda. En este país, extrañamente aislado, aunque en contacto epistolar con científicos y filósofos, con Mersenne sobre todo, y cambiando continuamente de lugar de residencia para no ser hallado, encuentra la paz de espíritu necesaria para desarrollar sus investigaciones, matemáticas primero y luego filosóficas, con la intención de hallar razonamientos filosóficos más evidentes que los geométricos.

En 1637 aparece *Discurso del método*, que publica en Leiden, en francés, sin su nombre, junto con tres ensayos científicos, *Dióptrica*, *Meteoros* y *Geometría*, que él afirma que son ensayos hechos según su nuevo método. Mientras tanto en 1633 el Santo Oficio condena las afirmaciones de Galileo sobre el movimiento de la tierra, por lo que Descartes interrumpe la redacción de *Tratados sobre el Mundo*; en 1635, de Helène Jans, mujer que le cuidaba, tiene una hija (Francine) a la que legitima; en 1640 mueren su padre, su hermana y su hija de cinco años (“el dolor más grande de su vida”). En 1641 publica una redacción en latín de *Meditationes de prima philosophia* —iniciadas hacia 1628—, junto con las objeciones que Mersenne había podido recoger previamente, sobre todo de Gassendi y Hobbes, y las respuestas de Descartes. Descartes va siendo cada vez más conocido en Holanda y mayor es el número de amigos, científicos y filósofos que le visitan, pero arrecian también las críticas y la oposición a su filosofía. Hobbes le visitará pero no lograrán ponerse de acuerdo; Hobbes se alinea con la nueva ciencia, mientras que Descartes, que no acepta ni la filosofía escolástica ni la nueva ciencia, pretende que su filosofía llegue a substituir a la antigua escolástica. De hecho, sus *Meditationes* van precedidas de una carta dirigida a los profesores de la Sorbona de París para captarse su benevolencia. En realidad, lo que obtiene son ataques, principalmente de Pierre Bourdin, jesuita influyente, y de Gilbert Voët, profesor de la universidad de Utrecht. Tuvo que intervenir la autoridad política para lograr que cesaran los ataques contra Descartes en las universidades holandesas que lo acusaban de ateísmo y pelagianismo. En 1644 aparecen, también en latín, los *Principia philosophiae*: con ellos intenta ofrecer un manual de su propia filosofía, redactado al estilo de los que entonces se utilizaban. Los dedica a la princesa Isabel, hija de Federico V, rey de Bohemia y elector del Palatinado, refugiado entonces en Holanda tras la batalla de la Montagne Blanche (1620). La princesa había conocido y tratado a Descartes y mantenía con él correspondencia sobre temas de filosofía; en sus *Cartas a Isabel* puede apreciarse la moral definitiva cartesiana. El interés de esta princesa por cuestiones psicológicas hizo que Descartes compusiera en 1649 un tratado sobre *Las pasiones del alma*, que es interesante para

· comprender las relaciones entre mente y cuerpo en su siste-
· ma. Durante los años 1647-1649 aparecen las traducciones
· al francés de las *Meditaciones* y los *Principios* y en 1648 vuelve
· por última vez a París, donde coincidió con los tumultos de la
· Fronda. En 1649 aceptó no de muy buen grado la invitación
· de la joven reina de Suecia, Cristina, interesada en su filosofía
· desde 1646, a trasladarse a su corte. El clima riguroso de
· Suecia y el horario intempestivo —las cinco de la mañana—
· de las lecciones que debía dar a la reina acabaron con la vida
· de René Descartes, que murió el 11 de febrero de 1650, a los
· 53 años de edad. Tras la muerte de Descartes, en las univer-
· sidades holandesas comenzaba el cartesianismo.

· El núcleo de la filosofía cartesiana es el estudio del funda-
· mento en que se basa el conocimiento humano, hasta el punto
· que se puede decir que con él aparece la epistemología o
· teoría del conocimiento como tema central de la filosofía
· moderna. ¿Cuáles son las verdades que podemos conocer con
· certeza? Esta es la cuestión central del *Discurso del método* y,
· sobre todo, de la primera de las *Meditaciones*. Desechando la
· filosofía escolástica y aristotélica como incapaz de dar res-
· puesta a las exigencias científicas de su época, Descartes se
· inspira en las matemáticas para desarrollar un método que
· aporte certeza al espíritu humano en todas las cuestiones.
· Tendrá por ciertas solo aquellas ideas que se ofrezcan claras
· (ciertamente presentes a la conciencia) y distintas (bien ana-
· lizadas) a la consideración de la mente.

· La búsqueda del fundamento parte de la duda. Es posible,
· dice, dudar de todas las percepciones de los sentidos, por-
· que a veces engañan y, además, a los hombres nos sucede
· que en ocasiones no sabemos si lo que nos pasa es en sue-
· ños o estando despiertos, con lo que la duda abarca no
· solo una determinada sensación, sino la misma vida corporal
· en conjunto: puede que todo no sea más que un sueño. De
· esta enorme duda asoma temporalmente una certeza: ni en
· sueños es posible dudar de las verdades matemáticas, se-
· gún las cuales 2 y 3 hacen 5 —también durante el sueño— y
· un cuadrado no puede tener más de cuatro lados. Es decir,
· es posible dudar de todo cuanto se conoce a posteriori, pero
· no parece posible dudar de lo que conocemos a priori. No
· obstante, la duda metódica de Descartes busca otra alterna-
· tiva a esta situación: el genio maligno. Nadie nos dice que
· sea imposible que estemos sometidos al dominio de un dios
· maligno, “artero, engañador y poderoso” que nos confunda
· en lo tocante a la certeza de las nociones matemáticas. Es
· decir, nuestra naturaleza puede ser tal que nos confunda
· cuando creemos entender que algo es verdadero o falso.
· También es posible, pues, dudar de la certeza de las mate-
· máticas. Con todo, hay algo que escapa al poder del genio
· maligno y a la posibilidad misma de que la naturaleza huma-
· na funcione mal: si el dios maligno me engaña, existo; si me
· engaño a mí mismo, también existo. En resumen, la duda lle-
· va a la conciencia de pensar, por lo que afirma: “pienso, por
· tanto existo” (*cogito, ergo sum*).

En el hecho de pensar se nos muestra, por intuición o por razonamiento inmediato, que existimos. Esta es la primera verdad que el método de la duda cartesiana permite hallar y este es el inicio de la filosofía de Descartes, así como el fundamento de la filosofía racionalista moderna: la inmediatez de la propia conciencia o la subjetividad; de las ideas de las cosas se pasa inmediatamente al conocimiento de su existencia. Conocida, según Descartes, la propia existencia como verdad primera y fundamental, se somete a análisis primero la razón por la que se acepta como verdadero que “pienso, por tanto existo”, y luego la conciencia misma de pensar, con lo que el sujeto se conoce como sustancia pensante; del primer análisis surge el criterio de certeza o de evidencia: se aceptará como verdadera toda idea que sea clara y distinta; del segundo, que entre las ideas del sujeto pensante destaquen las que Descartes denomina ideas innatas, que no proceden de la experiencia ni son simples imaginaciones mentales, y en realidad son las únicas claras y distintas. De ellas destaca la idea de Dios, como ser perfecto, de la que el espíritu humano parece que no puede prescindir.

Pero no puede, sin más, aceptar cualquier idea que se le presente como evidente: el genio maligno, incapaz de hacerle dudar de la propia existencia, sí puede confundirle en cualquier otra idea que le parezca evidente. Ha de probar, pues, que no puede existir un genio maligno empeñado en estas tareas, sino que el hombre, y con él la razón humana, es obra de un Dios omnipotente y bueno. Descartes ofrece dos pruebas de la existencia de Dios en las *Meditaciones*. La de la tercera Meditación es una versión de la llamada prueba cosmológica; la segunda, en la quinta Meditación, es una versión del llamado argumento de San Anselmo, o prueba ontológica. Probada la existencia de Dios, desaparece la duda que podría originar un posible genio maligno y, con ello, cualquier duda acerca del criterio de evidencia. Además, la sustancia infinita de Dios le sirve a Descartes como telón de fondo contra el que cree entender su propia naturaleza: Dios sustancia pensante infinita y el hombre sustancia pensante finita, pero como él, capaz de abarcar todas las cosas con el pensamiento, esto es, con el conocimiento.

Esto tiene también una versión a la inversa: el verdadero conocimiento es el que se efectúa mediante el pensamiento. Por ello, Descartes no admite que sean los sentidos los que nos comunican verdadero conocimiento del mundo, y así lo explica con el ejemplo del trozo de cera (segunda Meditación) que podemos ver arder hasta consumirse del todo: solo el entendimiento nos da una idea clara. De igual manera, en general, solo por el entendimiento podemos tener certeza de que existe un mundo material y cuáles son sus características esenciales. El mundo en principio lo captamos mediante las ideas adventicias, aquellas que parece que nos llegan de fuera a modo de representaciones de las cosas. Pero, ¿existen en verdad cosas? ¿No podemos imaginar que todo sea un sueño? Creer en la existencia real de tales objetos ha de

poder fundamentarse en alguna idea clara y distinta. Para ello supone Descartes que son tres las posibilidades de explicar que tengamos ideas adventicias, que imaginamos son representaciones del mundo material. La causa de tales representaciones puede ser: 1. uno mismo, 2. Dios, o 3. los objetos materiales. No somos nosotros mismos porque sentimos que somos pasivos y receptivos al respecto; no es Dios, porque nos engañaríamos, y Él sería responsable de este engaño, al creer, llevados por una “fortísima inclinación”, que las ideas proceden de las cosas exteriores. Existen, pues, tales cosas externas. He aquí el dualismo de Descartes: solo existe sustancia pensante y sustancia extensa, pero el hombre es la vez ambas cosas. Descartes tuvo dificultades para explicar cómo interactúan en el hombre estas dos sustancias distintas o cómo el hombre es a la vez mente y cuerpo. Los animales, pura sustancia extensa, no son más que partículas materiales en movimiento, igual que el cuerpo humano: pero el hombre es además espíritu, libre e inmortal según la religión cristiana, que domina sobre un cuerpo. Ha de haber algún punto de unión que explique la interacción entre alma y cuerpo en el hombre y Descartes creyó verlo en el cerebro humano, más concretamente en la glándula pineal. La debilidad de esta solución al problema de la relación mente/cuerpo será el punto de partida de grandes discusiones en el cartesianismo posterior y en el mismo racionalismo.

Blaise Pascal (1623-1662)



Filósofo francés nacido en Clermont. Trasladada su familia a París en 1631, la esmerada educación que su padre le procura alcanza tanto las letras como las ciencias. Su padre, Étienne Pascal, experto geómetra, se relaciona con Pierre de Fermat, Gilles Personne de Roberval, Descartes, Gassendi y otros, con quienes frecuenta las reuniones que Marin Mersenne convocaba en su convento de los Mínimos, en la plaza de los Vosgos; a ellas asiste también su hijo, Blaise, de ingenio precoz y grandes aptitudes científicas. En 1640, al cambiar su padre de cargo oficial, la familia se instala en Rouen, donde B. Pascal publica, a los 16 años, su primer *Ensayo sobre cónicas* (1640), que inmortaliza su teorema sobre este tema. Por esta época se publica el *Augustinus* de Ypres Jansen, introductor del jansenismo, condenado por la Inquisición en 1641 y poco después, con ocasión de hallarse enfermo Pascal, toda la familia entra en contacto con el jansenismo. Su espíritu científico no decae, sin embargo, y repite en Rouen (1646) el experimento sobre la presión atmosférica y el vacío, llevado a cabo anteriormente por Torricelli. Trasladado a París, empiezan sus antipatías con Descartes; publica *Nuevas experiencias referentes al vacío* (1647) y entra en polémica con los jesuitas (P. Noël), defensores en aquel momento de las teorías aristotélicas y cartesianas de la imposibilidad del vacío (*horror vacui*), e inicia gestiones para repetir su experiencia decisiva sobre el vacío en Clermont, en la cima de Puy-de-Dôme, demostrando que existe un vacío entre la columna de mercurio y el extremo superior del tubo, de donde se con-

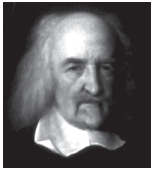
cluyó el “principio de Pascal”, y demostrando asimismo la relación entre el peso de la atmósfera y la altura alcanzada por la columna de mercurio. El comentario sobre la experiencia aparece en 1648 como *Relato de la gran experiencia del equilibrio de los líquidos*.

Instalado definitivamente en París, trabaja en su *Tratado del vacío* (del que solo se conserva el prólogo) y en el *Tratado del equilibrio de los líquidos y del peso de la masa de aire* (publicados póstumamente en 1663). Explota comercialmente su “máquina aritmética”, antepasado de la máquina de calcular, construida por él en su estancia en Rouen, y lleva una vida mundana de salón en salón parisino. En 1654 investiga sobre “matemática del azar” —estudios que forman parte del inicio histórico de la teoría de la probabilidad—, sobre el triángulo aritmético que lleva su nombre, el razonamiento matemático que llevará el nombre de razonamiento por recurrencia o inducción matemática, y otros trabajos que resultan inicios de cálculo integral. Pasada esta época, no obstante, de intensa actividad científica, su vida sufre un giro radical, que le vuelca a interesarse por otras cuestiones más humanas, además de las científicas, al experimentar la noche del 23 de noviembre de 1654 una experiencia mística, que él mismo califica de “conversión” en su *Memorial* (hallado, tras su muerte, cosido a un dobladillo de su ropa). A partir de este momento se retira con frecuencia y por períodos de tiempo —como hacían los llamados “solitarios”— al monasterio de Port-Royal, sede espiritual del jansenismo, y donde está su hermana Jacqueline, entregándose también él a una vida monacal. Redacta *Conversaciones con el señor de Sacy* (su director espiritual), sobre el tema del hombre pecador a la vez que redimido, enfrentando la visión estoica de la naturaleza humana de Epicteto con la del escéptico Montaigne.

Al iniciarse la persecución ya más directa de los creyentes de Port-Royal y al ser condenado por la universidad de París su gran valedor, A. Arnauld, los jansenistas requieren de Pascal que contribuya a la difusión de sus ideas. Redacta entonces, con el seudónimo de Louis de Montalte, las 18 *Cartas provinciales* (1656-1657) contra los jesuitas, los principales adversarios del jansenismo, y en ellas ataca su modo de plantear los problemas de la gracia y la predestinación, los sistemas morales y la casuística, que desde su punto de vista son excusas para no admitir la realidad de la naturaleza humana pecadora. A esta época pertenecen también *El espíritu geométrico y el arte de persuadir y Escritos sobre la gracia* (1656). En 1658, al mismo tiempo que aparecen sus investigaciones sobre la cicloide (curva, llamada en francés roulette, que describe un punto cualquiera de una circunferencia que rueda sobre un plano), el último de sus intentos de no abandonar la investigación científica, emprende la tarea de redactar un tratado apologético general sobre la religión cristiana que, debido ya a la enfermedad que lo debilita, no puede sino esbozar, y que, recogido el material que escribe ininterrumpidamente, da lugar al conocido *Pensamientos* (editados póstumamente, 1670), cuyo título entero es *Pensamientos de Pascal sobre la*

religión y otros temas, hallados entre sus papeles después de su muerte. En ellos insiste sobre las distancias que cree que hay que tomar respecto de la filosofía del racionalismo de Descartes, para quien Dios, a su entender, solo es un dios geométrico del que se podría prescindir; recurre al *esprit de finesse* —espíritu de finura— que se guía por la intuición y el sentimiento, al que se refiere seguramente cuando habla de las “razones del corazón”, distintas de las del entendimiento, y que opone y distingue del mero *esprit géométric*, que no es sino la razón matemática, que usa definiciones y demostraciones. En este contexto de la utilidad de no dejarse llevar únicamente por el espíritu geométrico, expone su argumentación sobre la necesidad de creer en la existencia de Dios, conocida como la “apuesta de Pascal”: Solo hay dos posibilidades creer que Dios existe, o no creerlo, y “es preciso apostar”. Si se cree que Dios existe y realmente existe, la recompensa es la felicidad eterna; si se cree que Dios existe y realmente no existe, nada se pierde, igual que si se cree que no existe y realmente no existe. Solo se pierde cuando no se cree que Dios exista, existiendo Dios realmente: “si ganáis, ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Apostad, pues, porque Dios existe, sin vacilar”.

Thomas Hobbes (1588-1679)



Filósofo inglés nacido en Westport, cerca de Malmesbury, en Gloucestershire, el año de la Armada Invencible. De inteligencia precoz, aprendió bien y pronto las lenguas clásicas, hasta el punto de que a los 14 años pudo traducir *Medea* de Eurípides del griego al latín. Tras estudiar en Oxford, en 1608 entra al servicio de lord William Cavendish como tutor, cargo que le vincula a esta familia durante mucho tiempo y que le proporciona la ocasión de emprender repetidos viajes por Francia e Italia que, en París, le relacionan con Mersenne y su círculo de cartesianos, Herbert de Cherbury y Gassendi y, en Arcetri, con Galileo (1636).

Sus primeras obras son una traducción de la *Historia de la guerra del Peloponeso* (1628) de Tucídides, y un *Pequeño tratado sobre los primeros principios* (redactado en 1630 y no editado hasta 1889), donde expone su teoría de la sensación explicada según las teorías del movimiento de Galileo, los *Elementos de derecho* (1640), que en 1650 aparecen divididos en *Naturaleza humana* y *De corpore politico*. Con ocasión de la convocatoria del “Parlamento Largo”, con el que comienza la Revolución Nacional, huye a Francia, donde permanece 11 años exiliado y donde redacta 15 *Objeciones* (tercer conjunto) a las *Meditaciones de Descartes*, que aparecen en 1641, a quien critica desde una perspectiva empirista, e inicia los *Elementos de filosofía*, que comprende *De cive* (1642), *De corpore* (1655), y *De homine* (1658). Durante este tiempo, entre 1646 y 1648, es tutor de Carlos Estuardo, Príncipe de Gales y futuro rey Carlos II de Inglaterra. En 1651 publica *Leviatán*, su obra más conocida. Hobbes defiende en ella el absolutismo monárquico sin

recurrir a argumentos de derecho divino. La aparición de la obra se produce cuando Carlos I había sido ya ejecutado y en el período en que Cromwell es nombrado Lord Protector de la república, pero ello no le impide volver a una Inglaterra tolerante. Una vez allí se ve envuelto en una dura discusión sobre la libertad humana con el obispo John Bramhall, de Derri, en el Ulster, y posteriormente en una controversia con dos miembros del denominado “colegio invisible”, precedente de la Royal Society (1663), sobre su libro *De corpore*. Con la Restauración de Carlos II (1660) recibe una pensión real y reinicia la amistad con el rey. Tras el gran incendio de Londres de 1666 se le persigue como autor “ateo” y, en adelante, tendrá dificultades para publicar sus obras. A los 84 años publica su *Autobiografía*, en versos latinos, y a los 86 una traducción en verso de la *Ilíada* y la *Odisea*. La orientación fundamental de todo su pensamiento puede entenderse como una transcripción de la física del movimiento de Galileo a toda la realidad: no hay más que cuerpos en movimiento y así ha de entenderse no solo la materia, sino también el hombre y la misma sociedad.

1. Cuerpos y movimiento

Todo cuanto existe es material, todo es cuerpo y la filosofía no es más que la ciencia de los cuerpos. Hay cuerpos naturales, físicos o humanos, y de ellos trata la filosofía de la naturaleza, y cuerpos artificiales, como el Estado, y de ellos trata la filosofía política. Los espíritus existen, pero también son corpóreos; decir “sustancia incorpórea” es lo mismo e igual de contradictorio que decir “cuerpo incorpóreo” o “materia inmaterial”.

Como materia que es, todo está sujeto a las leyes del movimiento, incluida la vida psíquica y el mismo conocimiento.

2. El hombre natural

El hombre, al que Descartes llama “sustancia pensante”, es también cuerpo y nada más que cuerpo; nada se le añade dualísticamente. Los movimientos de este cuerpo humano son los deseos, las pasiones, los pensamientos, el lenguaje o las acciones que juzgamos voluntarias. En realidad, sometido a las leyes causales del movimiento, el hombre no es libre; lo es como el agua que, en su caída necesaria, no se ve impedida de fluir peñas abajo.

3. El hombre artificial

Su teoría política la expone Hobbes en *Elementos de la ley natural*, *De cive* y el *Leviatán*. El “Leviatán” es el hombre “artificial”, el Estado, una manera que tiene el arte de imitar a la naturaleza. Se atribuye a sí mismo ser el iniciador de la filosofía política, así como Galileo lo es de la física y Harvey de la fisiología. Si para la filosofía anterior, basada en Aristóteles, el hombre es un “animal político” o un animal social, por lo que tiende naturalmente de forma instintiva a

la sociabilidad, para Hobbes esta no es más que un acuerdo artificial, egocéntrico e interesado, que persigue como objetivo la propia seguridad y nace del temor a los demás. Resultado inevitable del acuerdo es el “dios mortal”, el poder absoluto, el gran Leviatán.

4. La teoría del contrato

Puesto que para el hombre vale la afirmación *homo homini lupus* [el hombre es un lobo para el hombre], el hombre sin Estado, o sin sociedad constituida, se halla en un estado de “guerra de todos contra todos”. Esta es la situación en que se encuentra Inglaterra en la época de las guerras bajo y contra los Estuardo, y así es cómo cabría imaginar lo que sucedería si desapareciera el Estado en cualquier época determinada. A esto llama Hobbes “estado de naturaleza”. En una situación así el hombre tiene derecho “a todo”, incluida la vida de los demás. La catástrofe, pues, no solo está en ciernes. Sin embargo, en un estado tal de naturaleza el hombre no deja de ser racional y, por ello, la razón le impulsa a salir de este estado; le impulsa a observar unas leyes naturales, las tres primeras de importancia vital: 1. El hombre ha de buscar la paz por todos los medios posibles. 2. El hombre ha de saber renunciar a sus derechos sobre todo, y a parte de su misma libertad, de acuerdo con la norma de oro tradicional de no hacer a los demás lo que no quieras que te hagan a ti. 3. Los hombres han de cumplir los pactos establecidos. Pero estas leyes —y otras hasta un total de 11, que deduce de estas primeras— resultan imposibles de cumplir si no se establece la fuerza coercitiva de un tercero, del Estado, que obliga a mantener los pactos. El mejor de los contratos es aquel en que se ceden los propios derechos en compensación a la cesión que la otra parte hace igualmente de los suyos, a favor de un tercero —resultante directo de la renuncia de todos—, llamado REPÚBLICA, CIVITAS, LEVIATÁN o DIOS MORTAL. Al que acepta el resultado se le llama SÚBDITO y al que carga sobre sus hombros el poder de la persona moral resultante SOBERANO.

Benito Spinoza (1632-1677)



Filósofo racionalista holandés nacido en el barrio judío de Amsterdam, de una familia hebrea originaria de Espinosa de los Monteros (Burgos), emigrada primero a Portugal y luego a Holanda. Educado en la escuela judía, se familiariza con la *Biblia* y el *Talmud* (la ley “oral” judía, en oposición a la escrita o *Torá*). A los 15 años ayuda en el comercio de su padre, mientras se prepara para ser rabino y prosigue su formación conociendo la cultura de tradición musulmana y judeo-hispana. En 1654 muere su padre (su madre había muerto en 1638) y comienzan las acusaciones de ateísmo contra Baruch. En 1656 es expulsado de la Sinagoga, atribuyéndole “acciones monstruosas” y “herejías abominables”. Abandona Amsterdam y frecuenta ambientes de los llamados Collegianten, cristianos cartesianos liberales. Se dedica a pulir lentes y con este oficio, y

una pensión que le conseguirá su amigo Jan de Witt, se gana la vida.

Sus amigos Collegianten, obligados a abandonar Amsterdam, se instalan en Rijnsburg, el mismo arrabal en que vive Spinoza, y constituyen allí un círculo espinosista de estudio de sus escritos. Por esta época redacta *Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad* (1661) y *Tratado sobre la reforma del entendimiento* (posiblemente del 1662); comienza también la redacción de la *Ética*. En 1663 abandona Rijnsburg y se instala en Voorburg, en la afueras de La Haya, donde publica *Principios de la filosofía de Descartes* (1663). En 1665 se traslada a La Haya y redacta su *Tratado teológico-político* (publicado en Hamburgo en 1670); al poco tiempo se descubre el nombre de su autor y le llegan las más virulentas críticas. Por esta época, llegado al poder Guillermo de Orange, son asesinados los hermanos de Witt y Spinoza redacta un manifiesto contra sus asesinos (*Ultimi barbarorum*) que pretende fijar sobre los muros de la ciudad, cosa que le desaconseja Van der Spick, pintor y amigo suyo y en cuya casa se aloja. Pese a un clima que cada vez siente más hostil, rechaza la invitación que en 1674 le hace L. Fabritius, profesor en Heidelberg, de parte del Elector Palatino, a ocupar una cátedra de filosofía, dado que el precio suponía la renuncia a su libertad de pensar y escribir. Acabada ya la *Ética*, viaja a Amsterdam para publicarla, pero desiste de ello ante los rumores que corren de que se trata de una obra atea. Vuelto a La Haya, recibe en 1676 la visita de Leibniz (quien más tarde negará, no obstante, haberse encontrado con el “maldito” Spinoza). Enfermo de tisis, muere a los 44 años de edad, el 21 de febrero de 1677, dejando sin terminar un *Tratado político*, una *Gramática hebreaica* y un *Tratado sobre el arco iris*. Fue enterrado el 25 de febrero en la fosa común. La obra central de Spinoza es *Ética demostrada según el orden geométrico*, redactada entre 1661 y 1675. Pero son notables, y no de poca importancia filosófica y hasta interés para la historia de la ciencia, las numerosas cartas que Spinoza escribió a —y recibió de— amistades y personas conocidas en el ámbito de la cultura y de la ciencia, de dentro y de fuera de Holanda, como por ejemplo, y sobre todo, H. Oldenburg, uno de los fundadores de la Royal Society y secretario de la misma por entonces, quien lo había visitado en Rijnsburg, y el mismo Leibniz. Del *Epistolario* de Spinoza dijo Goethe que era el libro más interesante que se podía leer por la sinceridad y el amor al hombre que transpiraba. Todas sus obras (acabadas y no acabadas) aparecen el mismo año de su muerte, editadas en latín y holandés por el círculo espinosista de amigos, a excepción del *Tratado Breve*, que aparece en 1851, editado por J. von Vloten. La obra filosófica de Spinoza se enmarca en el espacio geográfico de los antiguos Países Bajos, recién escindidos, en 1579 —Unión de Utrecht o República de las (siete) Provincias Unidas, siete provincias protestantes del norte, y Unión de Arras o Provincias valonas del sur, o resto de provincias católicas—, en lo que serán las actuales Holanda y Bélgica. Políticamente, el segundo tercio

· del siglo XVII es la época del declive de la hegemonía española, de la guerra de los Treinta Años y de la paz de Westfalia, que pone fin a la guerra y concede a la República de las Siete Provincias la independencia completa. Holanda es considerada un país tolerante, influido filosóficamente por el racionalismo de Descartes y en el que arraiga un espíritu moderno de aprecio y valoración de la ciencia moderna de Galileo.

· La filosofía de Spinoza no es más que el desarrollo pleno del racionalismo de Descartes y de su método, que él denomina “método geométrico”, aunque en su sistema no hay lugar para la duda metódica, que busca un criterio de verdad: “La verdad es norma de sí misma, al modo como la luz se revela a sí misma y revela las tinieblas” (*Ética*, II, XLIII, escol.). En su inicial *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, distingue cuatro maneras de conocer: 1. la que nos llega pasivamente por el uso del lenguaje; 2. la que obtenemos activamente generalizando a partir de la experiencia (inducción); 3. el conocimiento que adquirimos con inferencias del efecto a la causa o del universal al particular (en ambos casos, deducción imperfecta); y 4. el conocimiento que logramos intuyendo la esencia o la causa de una cosa (deducción perfecta). Este es el conocimiento adecuado, que parte de ideas innatas y evidentes y, por lo mismo, verdaderas; el método consiste en seguir el orden y la relación de las ideas entre sí, a partir del conocimiento de unas ideas claras y distintas, y de la “fuerza innata” del entendimiento hasta desarrollar deductivamente toda la estructura del universo. Por eso es lo mismo el orden de las ideas —cómo se piensa fundadamente— y el orden de las cosas —la realidad—.

· La *Ética* desarrolla justamente este método, partiendo de las ideas fundamentales de Descartes, que desarrolla hasta sus últimas consecuencias o bien critica. Su noción de sustancia es la de Descartes entendida a rajatabla: aquello que se piensa por sí mismo y existe por sí mismo y que, en consecuencia, es la razón o la causa de sí mismo; solo Dios es sustancia y solo existe una única sustancia, o “ser absolutamente infinito”, que consta de infinitos atributos, existe necesariamente, ya que su esencia implica su existencia y es la causa necesaria de todo cuanto existe; todo lo que existe es, por tanto, Dios mismo (panteísmo). De esta sustancia única, que es “Dios o la naturaleza”, y que puede concebirse en sí misma, como Naturaleza naturante, o como lo que ella ha producido, o sea, como Naturaleza naturada, el hombre solo conoce dos de sus infinitos atributos: el pensamiento y la extensión. Todo es pensamiento y extensión a un tiempo, aunque nada puede ser pensado como ambas cosas a un mismo tiempo. La sustancia (Dios o la naturaleza) aparece, sin embargo, en infinitud de modos: las cosas, el hombre incluido, son infinitos modos de ser la sustancia infinita.

El hombre es un modo finito de manifestarse el pensamiento y la extensión de la sustancia. Como parte de la Naturaleza naturada, donde no hay nada contingente, pertenece al mundo de lo necesario; no hay en él libertad por lo mismo que no hay finalidad en la naturaleza: “Todas las causas finales son, sencillamente, ficciones humanas” (*Ética*, Apéndice). Su esencia —como igualmente pasa en Dios— se expresa en el conatus, a saber, en la conservación del propio ser, en el obrar, el vivir, en el “deseo” —que en Dios es potencia— (el hombre es deseo de vivir felizmente y vivir bien, de acuerdo con la razón).

No hay en el hombre ninguna sustancialidad; es solo una modificación —un modo— de la sustancia divina; el hombre no es sustancia pensante, es una manera de manifestarse el pensamiento en la naturaleza, esto es conciencia o reflexión. El resultado de esta conciencia del propio cuerpo y de sus estados lo llama “imaginación”, o “experiencia vaga”: conocimiento derivado de los sentidos. Otro modo de conocer, basado en “nociones comunes” —percibidas clara y distintamente por todos—, que proporciona ideas adecuadas de las cosas, o conocimiento por la “razón”: el razonamiento. Este llega a un conocimiento verdadero de las cosas como son en sí, “desde una cierta perspectiva de la eternidad”, como necesarias, por tanto. Pero el modo acabado de conocer es el que denomina “ciencia intuitiva”: toda alma, porque es parte del pensamiento infinito, puede llegar a partir del conocimiento de Dios (o la naturaleza) al conocimiento adecuado de las esencias de las cosas. Esta es la clase de conocimiento al que puede aplicarse rigurosamente el “método geométrico” de pensar: a partir de definiciones captadas intuitivamente se construye deductivamente la idea o esencia. En ninguna otra cosa distinta que el logro del mayor conocimiento posible consiste la libertad del hombre: “es libre quien se guía sólo por la razón”; la libertad no es cosa de la voluntad humana, sino del entendimiento. El hombre, parte de la Naturaleza naturada, despliegue de la naturaleza divina según razones y causas necesarias, está también él sujeto a la necesidad; es extensión, tanto como pensamiento y, por consiguiente, sometido a la ley del “reposo y el movimiento”. Si el hombre se cree libre es porque ignora las causas que lo determinan. La libertad no es sino lucha contra la ignorancia y los prejuicios: libertad de pensamiento.

La *Ética* —la metafísica— de Spinoza tiene que ver con la teoría política. El fin del Estado no es distinto al del individuo: mantener el derecho que todos los hombres tienen a su existencia, a “perseverar en su propio ser”, a ser verdaderamente libres. La libertad que se logra por el conocimiento es también libertad de obrar racionalmente, moralmente. Tal libertad y moralidad, sin embargo, no pueden subsistir en un mero estado de naturaleza; son necesarios el orden social, el derecho o la autoridad política como una exigencia misma de la razón.

John Locke (1632-1704)



Filósofo empirista inglés y uno de los iniciadores del liberalismo político, nacido en Wrington, cerca de Bristol, el mismo año en que nace Spinoza; su padre era un abogado que había luchado a favor del Parlamento contra los reyes Estuardos. Orientado hacia la carrera eclesiástica, estudia primero en la Westminster School y luego en la Christ Church, en Oxford, donde recibe el grado de Master of Arts en 1658, aunque queda profundamente descontento del tipo de enseñanza recibida, que considera excesivamente aristotélica. Enseña por un tiempo griego y ética en esta misma universidad y, tras recibir a la muerte de su padre una pequeña herencia y renunciar a la carrera eclesiástica, se inclina hacia la ciencia y en especial la medicina, estudios que no termina pero en cuya práctica adquiere fama reconocida. Por esta época de orientación a lo empírico entabla amistad con el químico Robert Boyle y es nombrado miembro de la Royal Society. Cura de una grave enfermedad a lord Hasley, luego primer conde de Shaftesbury, y entra a su servicio pasando a desarrollar algunas actividades diplomáticas y políticas. Las actividades conspiratorias del conde le llevan a residir por dos veces en Francia, circunstancia que aprovecha para contactar con los seguidores de Gassendi y frecuentar la famosa facultad de medicina de Montpellier. Entre 1683 y 1688 reside en Holanda, donde colabora en la idea política de establecer al estatúder Guillermo de Orange en el trono de Inglaterra, escribe *Carta sobre la tolerancia* (publicada en 1690) y trabaja en la redacción, iniciada en 1670, de su *Ensayo*. Tras la revolución llamada “gloriosa” y la expulsión del rey estuardo y católico Jacobo II, Locke vuelve a Inglaterra en 1689 con el séquito de la futura reina María Estuardo. En 1690 publica su dos obras más importantes: *Ensayo sobre el entendimiento humano* y *Dos tratados sobre el gobierno civil*. Esta última influyó en la teoría política que defendía una monarquía parlamentaria. En 1691, y hasta su muerte, se establece en Oates, Essex, en el castillo de sir Francis Masham y su esposa Damaris Cudworth. Allí toma parte en la controversia que suscitan sus dos obras más notables, que reedita y corrige, y a la publicación de otras, como *Pensamientos sobre la educación* (1693) y *La razonabilidad del cristianismo* (1695). En su vida y en sus obras fue, al contrario que Hobbes, un “liberal”. En consonancia con su vida, la filosofía de Locke se orienta menos hacia la especulación que hacia la práctica; y práctico es analizar hasta dónde llega la capacidad del entendimiento para conocer, cosa plenamente consistente con el tipo de ciencia que se desarrolla en el siglo XVII, sobre todo en Inglaterra. Según sus propias palabras, pretende “investigar los orígenes, el alcance y la certidumbre del entendimiento humano”. A él se debe la formulación clásica del empirismo inglés.

1. Las ideas

Igual que Descartes, Locke sostiene que conocemos ideas, no objetos, pero a diferencia del primero afirma que aquellas

proceden solo de la experiencia, interna o externa. No hay ni ideas ni principios innatos y el entendimiento es, antes de producir ideas a partir de la experiencia, no más que una tabula rasa, un cuarto oscuro en el que no hay nada o un papel en blanco en el que nada hay escrito. Estas son las afirmaciones fundamentales del empirismo inglés clásico. Si tuviéramos ideas innatas, las tendría todo el mundo (niños e incultos incluidos) y seríamos conscientes de ellas. Sin embargo, ni todo el mundo acepta las mismas ideas o idénticos principios, teóricos o morales, ni nadie es consciente de los mismos, antes de aprenderlos por experiencia. Y, en todo caso, aprenderlos por experiencia es siempre una mejor explicación que pretender tenerlos como innatos. Nada hay en el entendimiento antes de la sensación. Esta consiste en la transmisión, a través de los sentidos, de las cualidades sensibles de los objetos a la mente, para su percepción (primera fuente del conocimiento); y así se producen las ideas de color, calor, dureza, saber, etc. Pero nuestra mente es, además, capaz de percibir su propia actividad mental reflexionando sobre sus ideas (segunda fuente del conocimiento); y así se producen las ideas de percepción, pensamiento, duda, creencia, etc. Respecto a las cualidades sensibles, Locke difundió la distinción, iniciada por Galileo, entre cualidades primarias y cualidades secundarias: aquellas están realmente en las cosas y las representan tal cual son, como por ejemplo, la solidez, la extensión, la forma, el movimiento, etc.; estas no están en las cosas y no son sino la manera como nos afectan las cualidades primarias. Las primeras son, pues, objetivas y reales; las segundas, subjetivas. Solo existen las cualidades primarias, las secundarias son solo modos de las primarias. La teoría de las cualidades primarias y secundarias se funda en la filosofía corpuscular, propia del siglo XVII. La percepción es, en este supuesto, un proceso mecánico: las partículas de materia ejercen un movimiento (un impulso) sobre los sentidos, que estos transmiten a la mente que los percibe; la percepción de toda cualidad se explica únicamente por el mecanismo de las partículas en movimiento. Pero, por qué a unos movimientos de partículas corresponden determinadas sensaciones y no otras solo es explicable por intervención de la acción divina. Las ideas pueden ser simples y complejas. En las primeras la mente está pasiva ante la sensación o la reflexión; toda idea que llega a la mente es de por sí simple. La mente, no obstante, puede 1. combinar ideas simples, 2. relacionar dos o más ideas, yuxtaponiéndolas, 3. separar unas ideas de otras, esto es, abstraerlas, y así surgen, respectivamente, las ideas complejas, las relaciones y las ideas generales. Una de las ideas complejas (modos, sustancias y relaciones) cruciales para la historia del empirismo es la de sustancia en general.

2. La sustancia

La idea de sustancia la obtenemos solo por inferencia al tener que imaginarla o suponerla como soporte de las cualidades (accidentales) que no subsisten por sí mismas; no

tenemos, pues, de ella ninguna idea clara y distinta, por lo que no se trata de un verdadero conocimiento: referida a sustancias particulares, como el hierro, el diamante o el oro, se trata de las ideas simples correspondientes a las propiedades reales de estos cuerpos unidas a una idea confusa de “algo a lo que pertenecen”. En general, la idea compleja de sustancia se forma a través de las cualidades secundarias fundadas en las cualidades primarias de las partículas insensibles. Nada, pues, realmente existente podría corresponder objetivamente a la idea de sustancia. Pero Locke no llega a esta conclusión; este substratum desconocido de las ideas simples de las cosas materiales existe, como existe, por lo demás, el substratum de las ideas simples de nuestra reflexión interna: el espíritu.

3. La identidad personal

Su doctrina sobre la identidad personal tiene especial interés. En pura lógica empirista —no hay datos en las ideas de la experiencia interna de la sustancialidad de la mente—, Locke debería haber cuestionado su existencia y decir de ella que se trata, igual que en el caso de la sustancia, de algo desconocido. Sin embargo, pone la esencia de la identidad personal en la identidad de la conciencia. El hombre es idéntico a sí mismo no como lo es un cuerpo material o un organismo —porque se mantiene su estructura—, sino como le incumbe a una persona: por tener una misma e idéntica conciencia de todos los hechos, presentes y pasados.

4. El lenguaje

Al lenguaje dedica Locke la Parte III de su libro: *Las palabras*. Así como solo conocemos ideas, no cosas, representadas en aquéllas, así también las palabras son signos que se refieren a las ideas, no a las cosas. La mayoría de las palabras son generales pese a que solo existen cosas particulares, puesto que también la mayoría de las ideas son generales. A las palabras o términos generales —los universales— corresponden las ideas abstractas; estas representan no la esencia real de las cosas, sino su esencia nominal, esto es: no algo entitativamente real, abstracto y común a las diversas cosas, sino los “nombres” que damos al conjunto de rasgos comunes que pertenecen a las cosas individuales. Tales esencias nominales, y los nombres que les corresponden, no son sino abstracciones o “recortes” de ideas más complejas. Así, “hombre” no significa ni más ni menos que lo que entendemos por “Pedro”, “Pablo” o “Sofía”. El entendimiento, pues, piensa las esencias nominales de las cosas, no sus esencias reales; a estas no corresponde nada en la realidad, porque solo existen cosas individuales; aquellas solo existen en la mente y son obra del entendimiento, pero no son del todo arbitrarias, puesto que se fundan en la semejanza de las cosas existentes; lo arbitrario es la relación que existe entre la palabra y el pensamiento. Por esto mismo, las definiciones no son la señalización, por género y diferencia, de la esencia de una cosa,

sino la “indicación del significado” de una palabra mediante términos no sinónimos.

5. El conocimiento

El libro IV, dedicado al “conocimiento humano” es en realidad muy poco empirista; pese a distinguir en él un conocimiento intuitivo, un conocimiento demostrativo y un conocimiento sensible, la teoría que expone se combina mal con la exposición del empirismo clásico hecha en los dos primeros libros. Sabemos que una cosa existe de tres maneras: por intuición (así conocemos nuestra propia existencia), por demostración (así conocemos, por ejemplo —dice Locke—, la existencia de Dios) y por sensación, aquella percepción que la mente tiene de que existen cosas particulares finitas (así sabemos, con menor certeza, no obstante, que la que proporcionan la intuición y la demostración, que las cosas externas existen). El conocimiento cierto es escaso, por ello importa el conocimiento probable, esto es, el verosímil y que solo se acerca a la certidumbre, tanto en lo que se refiere a la teoría como a la práctica.

6. Sociedad y Estado

La filosofía política la expone Locke en Dos tratados del gobierno civil y la moral en *Carta sobre la tolerancia* (ambas de 1690). El primero de los tratados es una crítica al absolutismo político y a la idea de una monarquía de derecho divino (tal como la entendía Robert Filmer en el *Patriarca*); el segundo, mucho más importante, trata del origen y de los objetivos del gobierno civil, iniciando así la teoría del liberalismo político.

Toda su filosofía política parte de la idea de una ley natural: a la vez ley de Dios y de la razón, que gobierna la naturaleza y es, al mismo tiempo, la ley moral a que está sometido el hombre; el hombre está capacitado para comprender sus deberes morales y el cumplimiento de estos es, por lo mismo, razonable. Los deberes/derechos morales a que obliga la ley natural son la vida, la libertad y la propiedad. Estos derechos/deberes existen ya en el estado de naturaleza en que el hombre se halla antes de iniciar la vida en un Estado político, y cuyos elementos básicos son la libertad y la igualdad; el hombre razonable así lo comprende y admite ambas, pero su situación de mera naturaleza —pese a no ser un estado de guerra de todos contra todos, como en Hobbes— no asegura que estos derechos/deberes se consigan.

Por esta razón los hombres desean vivir en una sociedad donde el derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad esté garantizado a través de la existencia de un “sistema jurídico y judicial”.

Se pasa de la sociedad natural a la civil por “consentimiento”, por un contrato social (si bien Locke no utiliza esta expresión). Los hombres se unen en sociedad, no para escapar, como en Hobbes, a la amenaza de muerte, sino llevados por

la libertad que sienten y quieren proteger, porque la ven amenazada: los hombres libres, iguales e independientes se vuelven ciudadanos por decisión propia, por consentimiento o por convención, aceptan a los demás como asociados para salvaguardar sus vidas, sus libertades y sus propiedades. El objetivo primario que explica el surgimiento de la sociedad es la necesidad de defender la propiedad, que Locke considera un derecho natural que difícilmente puede mantenerse en el estado de naturaleza. En segundo lugar, lo explica la necesidad del juez y de la existencia del derecho, garantía de imparcialidad. Por último, el poder capaz de tomar decisiones adecuadas ante la necesidad del castigo. El empirismo de Locke no ha de entenderse meramente como una teoría (psicológica, para algunos) del origen del conocimiento a partir de la experiencia, sino que ha de ser visto también como una reducción modesta y razonable de los límites de la razón. El “hombre razonable” de Locke deja de lado las optimistas y excesivas capacidades de la razón racionalista de Descartes y se atiene a unas pocas certezas posibles y a muchas conjeturas y probabilidades, tanto en lo tocante a la filosofía teórica, como a la política y la ética: “El candil que nos alumbra brilla lo suficiente para todos nuestros menesteres”.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)



Filósofo, científico, matemático, jurista, historiador, diplomático y teólogo alemán, nacido en Leipzig, uno de los más importantes representantes del racionalismo junto con Descartes y Spinoza. Dotado de una inteligencia extraordinaria y precoz, a los ocho años aprende latín y poco después griego. Estudia filosofía en Leipzig, matemáticas en Jena y derecho en Altdorf, donde se doctora en 1666 con la tesis “Sobre casos enigmáticos en derecho”. El mismo año se afilia a la sociedad de los Rosacruz, publica *De arte combinatoria*, su primer escrito importante, en el que proyecta una *characteristica universalis*, verdadero precedente de la lógica matemática moderna, y en 1668 se introduce, tras conocer al barón Johann Christian von Boineburg, en la corte del Elector de Maguncia, a quien llega a representar por toda Europa.

De 1672 a 1676 reside en París, donde desempeña una misión diplomática en la corte de Luis XIV orientada a evitar la guerra con Holanda, en la que fracasa. No obstante, conoce en esta época a Arnauld y Malebranche, filósofos cartesianos, y al científico Christian Huygens. En Londres, a donde se desplaza en 1673, es nombrado miembro de la Royal Society y trata a científicos como Oldenburg y Boyle. En 1676 entra al servicio del duque Juan Federico de Hannover como consejero áulico, historiógrafo y bibliotecario; regresa de nuevo a Londres donde traba conocimiento con otros grandes personajes, aunque no con Newton, y viaja después a La Haya donde conoce a Spinoza y tiene ocasión de leer su *Ética*. Se establece definitivamente en Hannover, aunque sus cargos como historiador de la familia del elector le obligarán, de 1687 a 1690, a efectuar viajes por Alemania, Austria e Italia; en uno

de estos viajes rechaza la oferta de ser nombrado director de la Biblioteca Vaticana. En 1682 funda la revista *Acta eruditorum*; descubre el cálculo infinitesimal, independientemente del método de Newton, y lo publica en 1684; promueve la fundación de la Academia de Ciencias de Berlín, de la que en 1700 es nombrado presidente vitalicio; ejerce como consejero privado de Federico I de Prusia y, posteriormente, de Pedro el Grande de Rusia; en 1713 es nombrado consejero áulico en Viena. Cuando en 1714 el duque de Hannover, Jorge Luis, es proclamado rey de Inglaterra, con el nombre de Jorge I, y Leibniz ambiciona ser consejero del rey, el rechazo real se convierte en un rechazo general por parte de poderosos, electores, académicos y amigos. Este mismo año muere la princesa Sofía, su protectora y amiga. Pasa sus últimos años envuelto en discusiones (iniciadas en 1713) con la Royal Society sobre la paternidad y prioridad del cálculo infinitesimal, en polémica correspondencia epistolar con Clarke (a partir del 1715 [ver la polémica Leibniz/Clarke]), y muere a los 70 años de edad, olvidado de todos. A su funeral solo asiste su secretario Eckhart. La mayoría de obras de Leibniz, que publica en revistas de la época, son breves y de temática ocasional; su elaboración no exigía, pues, demasiado tiempo, del que Leibniz no dispuso en medio de tantos viajes y ocupaciones. Añádase la considerable cantidad de cartas cruzadas con los personajes notables de su época: Arnauld, Bernouilli, Bossuet y Clarke, en especial. Su obra filosófica, redactada en latín o en francés, consta sobre todo de *Discurso de metafísica* (escrito en 1686 pero publicado en 1846), *Nuevo sistema de la naturaleza* (1695), *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (1710), *Principios de la naturaleza y de la gracia* (1714) y *Monadología* (1714), resumen de su sistema en 90 proposiciones. *La correspondencia Leibniz-Clarke* se publicó al año de su muerte (1717), así como los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1765), escritos (ya en 1703) y no publicados por pensar que ya no tenían interés al haber fallecido Locke (1704), de cuyo *Ensayos sobre el entendimiento humano* eran una crítica.

En la filosofía de Leibniz se refleja la influencia de los grandes contemporáneos: Descartes, Spinoza, Huygens, de los avances crecientes de la ciencia moderna y hasta de las matemáticas, a cuyo desarrollo contribuye positivamente. Cree, no obstante, en una *philosophia perennis* (expresión suya), representada por la pervivencia de los grandes temas de la filosofía sobre todo antigua y medieval, y ve amenazados algunos supuestos cardinales de este pensamiento como la visión teleológica del universo, comprometida por el mecanicismo creciente y la idea de sustancia, base del concepto de realidad, debilitada justamente por la postura de Descartes o las ideas atomistas de la física corpuscular. Los átomos no se compaginan con el finalismo del universo y la sustancia extensa de Descartes —entidad meramente matemática, carente de fuerza y energía—, quien asume también el mecanicismo, no hace sino crear problemas y dificultades a la relación mente y cuerpo.

1. La sustancia

La realidad no es ni una cosa ni otra; todo lo extenso es divisible y la extensión no es más que un concepto útil, pero no último (*phaenomenon bene fundatum*: un fenómeno bien fundado); la misma noción de átomo extenso es contradictoria. Ambas nociones no pueden aplicarse más que a fenómenos. La realidad —a ello le lleva la importancia cada día mayor del concepto de “fuerza”, o energía, y hasta el haber descubierto un “error” en las teorías de Descartes— es algo metafísico, del que todo lo demás, como por ejemplo, la extensión, el movimiento, la inercia, la resistencia, la impenetrabilidad, la cohesión o cualquier actividad de los cuerpos es manifestación fenoménica. Esta realidad última no puede ser sino inespacial, simple, indivisible, no material y una, puesto que lo que es ha de ser propiamente uno; es “fuerza”, energía: la sustancia es principio de fuerza, y aun fuerza capaz de desarrollarse según la plenitud de potencialidad inherente a la propia naturaleza (como la entelequia de Aristóteles). Una concepción de la sustancia que no está muy lejos de la idea de “forma sustancial” de Aristóteles, que él mismo pretende rehabilitar. Estos centros de fuerza o energía, que llama “mónadas”, son infinitos en número y cada uno de ellos es un individuo, distinto, independiente de cualquier otro e indestructible —como el concepto tradicional de “alma”, cuyo lugar ocupa— y teleológicamente orientado, que tiene la capacidad de reflejar en sí, como en un espejo, todo el universo. Este conjunto de reflejos del universo está constituido por las percepciones propias de cada mónada, a las que se añade la apercepción, o conciencia, de la propia actividad en aquellas mónadas que se consideran conscientes. La actividad que despliegan las mónadas no se explica por el principio de causalidad, sino por el de finalidad: su fuerza está en su tendencia a actuar, en su apetito o apetencia; en su mundo hay finalidad y no mecanicismo: es un mundo, por tanto, psíquico (panpsiquismo). La unidad que les es propia es causa también de su independencia: no pueden comunicarse entre sí puesto que son sujetos con una actividad solo immanente; por esto, dice Leibniz metafóricamente, “las mónadas carecen de ventanas”, por las que algo pueda entrar o salir. Así pretende solucionar la cuestión pendiente en el racionalismo de la interacción de las sustancias entre sí. No aceptando el dualismo de Descartes ni el ocasionalismo de Malebranche, se decide por una armonía preestablecida por Dios al crear el universo, que pone en marcha todas las sustancias y sus cambios para que armonicen entre sí percepciones y apercepciones. Definida la sustancia como inextensa, los cuerpos son, sin embargo, extensos en cuanto son manifestaciones de las mónadas: “fenómenos bien fundados”. Son fenómenos porque no son seres verdaderos; no son verdadero ser, porque solo lo es la sustancia, aunque no son meras apariencias, porque a estas nada corresponde en la realidad, mientras que a los fenómenos bien fundados les corresponde ser manifestación

de la sustancia. Es posible coordinarlos entre sí mediante las leyes generales de los cuerpos o de la naturaleza. Espacio y tiempo son, en cambio, meras relaciones entre fenómenos. Lo que existe es, pues, o sustancia o fenómeno, mónadas, unas e indivisibles, o compuestos y agregados extensos.

2. El conocimiento humano

Aparte del mecanicismo, Leibniz critica el empirismo. En *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, expone su teoría de las ideas innatas, que resulta una doctrina intermedia entre el empirismo de Locke y el innatismo de Descartes. Contra el empirismo de Locke sostiene que la mente no es una tabula rasa, pero contra Descartes sostiene que las ideas solo son virtualmente innatas. No es necesaria la experiencia para la aparición de las ideas en la mente: el espíritu humano posee la capacidad de “tomar de sí mismo las verdades necesarias”, si bien la experiencia es la ocasión que los suscita. El conocimiento o las verdades pueden ser necesarias o contingentes: verdades de razón o verdades de hecho. Aquellas son innatas, mientras que estas se establecen a partir de la experiencia. Aquellas se fundan en el principio de no contradicción o de identidad, estas en el principio de razón suficiente. Las primeras se refieren a las esencias de las cosas, cuyas propiedades establecen entre sí relaciones necesarias en el mundo de la posibilidad; las segundas se refieren a los hechos, esto es, a la existencia actual de las cosas en el tiempo. El “innatismo virtual” consiste en afirmar que las ideas innatas no se hallan en acto, esto es, pensadas y conscientes, en la mente, sino que están presentes en ella solo como está presente un hábito o una disposición: “nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en los sentidos, a excepción del mismo entendimiento”. Lo innato, además, son las verdades (conocimiento potencial o virtual), pero no los pensamientos o los conceptos acerca de estas verdades (conocimiento actual). Conocer es en definitiva tener conciencia de verdades de razón acerca de las ideas y de verdades de hecho acerca de las cosas. El conocimiento sensible y el inteligible, sin embargo, no difieren por su origen, como si este surgiera del alma y aquel de los sentidos: los sentidos solo son la ocasión de que las ideas (innatas) que se hallan potencialmente en él lleguen a ser conocidas de un modo actual. Pero ni siquiera el conocimiento sensible puede propiamente decirse que proviene “del exterior”; supuesta la noción que Leibniz tiene de las sustancias —o de las mónadas—, que no pueden actuar unas sobre otras, y del alma, que expresa todo el universo, ha de afirmar (como hace, por lo demás en *Discurso de metafísica*, aunque no en los *Nuevos ensayos*) que todas las ideas, incluidas las que proceden de la sensación, de alguna manera están “ya en la mente”. La distinción de conocimiento no es, pues, de origen, sino de naturaleza: uno es acerca de lo necesario; el otro, acerca de lo contingente.

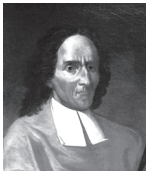
3. El mundo y Dios

La manera como concibe Leibniz la sustancia —infinitas mónadas individuales que en su percepción y apercepción reflejan el universo— implica que el mundo es la manifestación aparente, o fenoménica, de una realidad última que son las mónadas. El mundo es, a los ojos de la razón y en sentido inverso a lo que parece ser, el resultado final de los infinitos reflejos de las mónadas; su coherencia, conexión y constancia, incluido el determinismo físico, objeto de estudio de las ciencias de la naturaleza, no es sino de orden fenoménico.

En realidad el orden del mundo se debe a la armonía preestablecida por Dios entre todas las mónadas en el momento de su creación. De entre todas las posibilidades de que es capaz la actividad de una sustancia, Dios ha escogido y predestinado aquellas que mejor reflejan su idea de mundo posible, concebido según exige el principio de razón suficiente, esto es, de lo mejor. Las sustancias desarrollan, en una total espontaneidad, su propia actividad dentro de una armonía total con todas las demás. El mundo fenoménico, como contingente que es, podría haber sido distinto; por qué existe este y no otro es cuestión que solo puede responderse diciendo que, si tuvo que haberlo elegido el ser supremo, debió elegirlo como el mejor de entre los muchos posibles.

Este optimismo leibniciano —el mundo mejor de entre todos los posibles—, objeto de crítica en *Cándido*, de Voltaire, supone un mundo no perfecto en todas sus partes, pero sí armonioso como conjunto que mejor realiza el máximo de sus posibilidades. Como finito que es (mal metafísico), incluye la presencia del mal físico y del mal moral; lo finito, aun siendo lo mejor, incluye el mal. De estos supuestos nace la Teodicea, que consiste, precisamente, en una justificación de Dios pese a la existencia del mal en el mundo.

Juan Bautista Vico (1668-1744)



Filósofo italiano nacido en Nápoles, hijo de un librero. Debido, en parte al menos, a la tisis que padecía (se le llamó despectivamente “master Tisicuzzus”) hizo por cuenta propia (se le llamó “autodidascalo”) gran parte de sus estudios de Filosofía y Derecho. Retirado nueve años en el castillo de Vatolla, donde ejerció como preceptor de los sobrinos del obispo de Ischia, aprovechó su tiempo y su mejoría de salud para dedicarse a la lectura de los clásicos: Platón, Tácito, Bacon y Grocio. Ejerció durante un tiempo la abogacía, fue profesor de retórica en la universidad de Nápoles e intentó en vano acceder a la cátedra de Derecho. En su *Autobiografía* (1728) describe cuán adversa le fue la vida y los diversos avatares que le llevaron a escribir la obra que le ha dado fama: *Principios de una nueva ciencia sobre la naturaleza de las naciones*, para la cual se establecen los principios de otro sistema del derecho natural de gentes, la llamada *Scienza Nuova prima* (1725). Su desinterés y también su postura crítica ante la

filosofía y la física de su tiempo, que fundaba en una teoría del conocimiento anticartesiana, y que resumía con el lema *verum ipsum factum*, lo indica el título mismo de esta obra: frente a la “ciencia nueva” de la naturaleza, propone su “nueva ciencia”, a la que él llama metafísica, pero que de hecho es la historia, no considerada en su tiempo como ciencia. En una visión a la vez renacentista y providencialista, considera la historia como el “mundo civil”, o la sociedad civil, que transcurre por el cauce que predetermina una “historia ideal eterna”, que respeta, no obstante, la libertad humana.

Su concepción de la historia como un desarrollo dividido en tres edades y su sentido evolutivo de la misma le relacionan con las posteriores visiones de la historia humana mantenidas por Comte, Spencer y Hegel, a la vez que lo diferencia de ellos su optimismo renacentista presente en los “cursos” y “recursos” de esta evolución, esto es, los acercamientos y los alejamientos respecto del ideal, siempre sometida, no obstante, a la providencia que le otorga su sentido último. Esta interpretación providencialista de la historia no logró interesar demasiado a sus contemporáneos y, por ello, Vico fue un autor prácticamente desconocido, hasta que en el siglo XIX, por influencia del romanticismo, se despertó el interés por su obra en diversos países europeos. El idealista estético, Benedetto Croce, revalorizó su figura.

George Berkeley (1685-1753)

Filósofo irlandés, uno de los principales representantes del empirismo británico. Nació en Kilkenny, Irlanda; estudió en el Trinity College de Dublín y se ordenó como clérigo anglicano. Su primera obra filosófica es un *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión* (1709) y, en 1710, a los 25 años de edad, publicó su obra capital, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, en la que presenta su filosofía, empirista e idealista a la vez, que él llama “inmaterialismo”, y a la que en aquel momento se prestó poca atención. En 1713 marcha a Londres, donde escribe *Tres diálogos entre Hylas y Philonous* e inicia una época de viajes por el continente europeo. En esta gira conoce a Malebranche, pierde los originales de la segunda parte de su *Tratado*, que ya no completará, y escribe *De motu*, un libro en latín en el que critica a Newton y a Leibniz. Concibe luego la idea de fundar en las Bermudas un colegio de misiones; marcha a América en 1728 y, mientras espera (en vano) la ayuda económica del gobierno, pasa dos años viviendo primero en Rhode Island, donde escribe *Alcifrón*, su obra más extensa, y luego en Newport, donde conoce al que sería el primer presidente del King’s College de Nueva York —en la actualidad universidad de Columbia—, Samuel Johnson, uno de los pocos que prestó atención en su tiempo a la filosofía de Berkeley, de la que dijo que podía refutarse dando un puntapié a una piedra. En memoria de Berkeley se le puso este nombre a la que, con el tiempo, sería la universidad de California. Vuelve a Londres y en 1734 es nombrado obispo



de Cloyne; en 1752 renuncia al cargo y se retira a Oxford, donde muere al cabo de un año. Pese a que su filosofía se ha considerado excéntrica y extraña, pocos filósofos han despertado tanto interés como Berkeley en el mundo anglosajón.

En consonancia con su profesión de clérigo, Berkeley se propone como objetivo de su filosofía combatir tanto el ateísmo como el escepticismo. El empirismo de Locke, según él, lleva precisamente a ambas cosas. Toda teoría del conocimiento débil es causa de dudas (escepticismo) y de ellas la peor es no poder tener certeza de la existencia de Dios (agnosticismo); por otro lado, suponer distintas las ideas y las cosas y tener que pasar de aquellas a estas es causa de escepticismo en general. Berkeley sostiene que el idealismo es la única forma coherente de ser empirista. Por idealismo, o más propiamente, “inmaterialismo”, Berkeley entiende la afirmación de que solo existen nuestras ideas; existen también las cosas, pero estas no son más que las mismas ideas o sensaciones. Lo que ciertamente no existe es aquello que los filósofos llaman materia o “sustancia corporal”, lo que sería como la causa de nuestras ideas y sensaciones.

He ahí el error, dice Berkeley: tener que distinguir entre lo que percibimos y la causa de lo que percibimos, y pasar de una cosa a otra mediante una inferencia. Decir, como Locke, que nuestras ideas provienen de las sustancias corporales como de su causa es remitirse a una teoría de conocimiento insegura y negar la evidencia de que percibimos objetos sensibles y que no tenemos necesidad alguna de hacer inferencias. Si, como decía el mismo Locke, las cualidades secundarias son subjetivas, ¿por qué no han de serlo igualmente las cualidades primarias? Así que percibimos objetos sensibles y lo que percibimos es la realidad. No hay los “objetos percibidos” y las “causas de los objetos percibidos”, sino solo los “objetos percibidos” y la “mente que los percibe”: la mente y las ideas de la mente, de modo que “ser” no consiste en otra cosa que en “percibir” o “ser percibido”. Es verdad que vemos un orden regular en nuestras percepciones hasta el punto de que podemos hablar de un “orden de la naturaleza”, pero no existe una naturaleza distinta al mundo de nuestra percepción, aunque existe la regularidad que una mente divina impone a nuestras percepciones.

Por esta razón hay plena coincidencia entre lo que afirma esta filosofía inmaterialista y las afirmaciones de las ciencias de la naturaleza: estas no estudian otra cosa que la regularidad entre ideas o sensaciones. Las ciencias, y con ellas los términos teóricos, no se refieren a realidades externas a la mente, son conceptos abstractos que se afirman de regularidades de la conciencia. Las mismas hipótesis de Newton sobre la gravitación universal no describen las propiedades de una fuerza oculta de la naturaleza que sea la causa de la atracción entre masas; la gravitación no es más que el comportamiento de las cosas —o de las ideas—, las cuales son a su vez nuestras sensaciones; la teoría de la gravitación es un cálculo matemático que explica correctamente las regularidades

entre ideas. A esta filosofía de la ciencia se le ha dado el nombre de instrumentalismo.

Dios, en quien el mundo de nuestras sensaciones halla estabilidad y orden, no es una idea nuestra; no llegamos conocerlo a través de las sensaciones, porque un “espíritu” no es una “idea”, sino que lo conocemos por la conciencia de que la regularidad de nuestro mundo percibido no puede tener origen en nosotros mismos. Dios produce realmente las ideas en nuestra mente y la regularidad que les es propia. Pese a la aparente extravagancia que puede caracterizar a todo idealismo, Berkeley siempre afirmó que en su sistema había tanto rigor filosófico como sentido común: si el filósofo inmaterialista afirma que las cosas son ideas, el hombre común cree que lo que percibimos es la realidad.

David Hume (1711-1776)

Filósofo empirista escocés, figura máxima de la Ilustración inglesa y del empirismo británico, y uno de los pensadores de mayor influencia en la filosofía posterior. Nació en Edimburgo (Escocia) y estudió en la universidad de esta misma ciudad, más interesado por la literatura y la historia que por la abogacía, profesión a la que quiso dedicarle su familia. Tras un intento frustrado de emplearse en un comercio en Bristol, a los 18 años decide marchar a Francia para dedicarse a los estudios literarios y filosóficos, creyendo que debía dar un cambio radical a su vida. Durante los años que pasó en Francia, primero en Reims y luego en La Flèche (1734-1737), escribió el *Tratado sobre la naturaleza humana*, publicado en dos volúmenes (1739), que pasó totalmente inadvertido, y que, según su misma opinión, fue una obra prematura que “salió muerta de las prensas”. En 1740 intentó publicar una recensión de este libro que acabó siendo un compendio del mismo, publicado con el título de *Abstract*. Refundió luego la primera parte del *Tratado* publicándola con el título de *Investigación sobre el entendimiento humano* (1751), así como la tercera con el título de *Investigación sobre los principios de la moral* (1752). Ninguna de estas obras le dio la fama literaria que ansiaba, que solo comenzó a llegar con la publicación de sus *Discursos políticos* (1752). Nombrado bibliotecario de la facultad de derecho de Edimburgo, comenzó a publicar una *Historia de Inglaterra* (1754) que suscitó polémica y que, según su propio autor, resultó un éxito rentable.

Viajó a París (1763-1766) como secretario privado de lord Hertford, embajador en Francia. Regresó de Francia con su amigo Jean-Jacques Rousseau, cuya obra *Emilio* le causaba problemas. Ocupó el cargo de subsecretario de Estado (1767-1768) y se retiró finalmente a Edimburgo, donde murió de cáncer, aceptando su enfermedad con un sentido totalmente epicúreo de la vida. En su autobiografía, editada por su amigo Adam Smith, se definió como hombre de disposición cordial, con sentido del humor, jovial y social, cuyo carácter no lograron agriar los reveses de fortuna contra su deseo de

fama literaria. Sus *Diálogos sobre religión natural*, obra considerada clásica en filosofía de la religión, escritos hacia 1752, se publicaron póstumamente en 1779. Según dice en su *Tratado sobre la naturaleza humana*, que lleva el subtítulo de Intento de introducir el método experimental de razonamiento en los asuntos morales, Hume quiso llevar a cabo, en el mundo moral humano, lo que Newton había hecho con el mundo físico (investigación basada en la observación y experimentación). Pretendió, por tanto, investigar la capacidad del entendimiento humano con métodos diametralmente opuestos a los del racionalismo, y partiendo de la base de que el conocimiento humano no se basa en verdades innatas y a priori, sino en un conjunto de creencias básicas, o suposiciones sobre el mundo exterior —las relaciones entre los hechos—, que son a modo de “un instinto natural, que ningún razonamiento o proceso de pensamiento puede producir o impedir”. De modo que “no es, por lo tanto, la razón la que es la guía de la vida, sino la costumbre”, en el bien entendido de que las creencias surgen de la costumbre. Los materiales básicos (los “átomos” de la mente) de que se nutre el conocimiento son percepciones de la mente. Estas percepciones son impresiones, si son sensaciones o sentimientos (por ejemplo, oír, ver, sentir, amar, odiar, desear, querer), y son percepciones vivaces e intensas; o son ideas, si son recuerdos o imaginaciones de sensaciones. Las ideas son siempre débiles y oscuras, y son copias de las impresiones, mientras que estas, afirma Hume, provienen de causas desconocidas. Las palabras, a su vez, representan a las ideas, por lo que, para saber si una palabra tiene significado, hay que averiguar cuál es la idea que representa y se conoce la idea averiguando la impresión de donde procede.

Este principio, que suele llamarse el microscopio de Hume, lo aplicará Hume cuidadosamente al análisis de palabras tales como sustancia, causa, libertad, y otras, que suelen considerarse palabras clave de la filosofía tradicional. Por consiguiente, el origen de las ideas es la sensación, interna o externa. Ahora bien, las ideas se entrelazan espontáneamente entre sí, constituyendo un mundo ordenado. Desde Platón insisten los filósofos en que pensar es ordenar ideas. Las leyes por las que se asocian las ideas en la mente son la semejanza, la contigüidad en el espacio o en el tiempo, y la relación de causa y efecto. A esta asociación o relación, por su importancia en la ciencia de la naturaleza, dedicará Hume un análisis especial. Toda idea deriva, por tanto, de una impresión y, por lo mismo, no hay ideas innatas. Pero sí que la mente posee cierta tendencia natural a la asociación de ideas, cuyo resultado principal es la constitución de ideas complejas. La idea de sustancia es, por ejemplo, una idea compuesta por asociación: no se deriva de ninguna impresión, interna o externa; no es más que “la colección de ideas simples unidas por la imaginación”, que atribuye el conjunto de características a algo desconocido, como si fuera su soporte permanente. ¿Mediante qué sentido se capta la sustancia de una manzana? ¿Con los ojos, con los oídos, con el paladar? Toda idea

abstracta no es más que una idea particular, a la que corresponde, por tanto, una impresión; asignando un nombre distinto a esta impresión, la hacemos capaz de representar a todas las ideas que mantienen cierta semejanza entre sí. La idea general de “hombre” es la idea particular de “Pablo”, por ejemplo, a la que, cambiándole el nombre, le damos el significado de representar a “Julián”, “María”, “Ana”, etcétera.

El hombre además de percibir, razona o construye frases. Así, si se considera las diversas proposiciones con las que la mente expresa la verdad, vemos que hay dos clases: aquellas cuya verdad consiste en relaciones de ideas y aquellas cuya verdad es una cuestión de hecho. Estas dos clases de verdades constituyen la denominada “horquilla” de Hume; toda proposición o es necesaria o contingente (analítica o sintética, en la expresión de Kant). Hay cosas que son verdad en virtud de las mismas ideas que pensamos y de estas hay verdadero conocimiento o ciencia, que se obtiene por intuición o demostración. Es el mundo de la verdad matemática o lógica. En cambio, en todo cuanto se refiere a la existencia de objetos, a las cuestiones de hecho, no hay posibilidad de ningún conocimiento demostrativo: todo cuanto sabemos, lo sabemos por observación directa cuando nos atenemos a los hechos, o por inferencia inductiva cuando vamos más allá de los hechos. La inferencia que nos lleva más allá de lo directamente observado se basa en el principio de causalidad, y él mismo es una cuestión de hecho que solo llegamos a conocer por experiencia. Todo lo que se afirma por el principio de causalidad o por una relación entre causa y efecto puede no suceder, por lo tanto, no es un saber demostrativo, sino inductivo. Todo razonamiento sobre la experiencia, dice Hume, se basa en la suposición de que la naturaleza transcurre de un modo uniforme. Pero este supuesto no tiene ninguna base racional (no se funda en una demostración), se funda en una mera creencia, que se debe a la observación de una conjunción constante de los hechos en la experiencia. A la idea de “causa”, que aplicamos a hechos de los que decimos “A es causa de B” no corresponde ninguna otra impresión sensible que la presencia contigua en el espacio y sucesiva en el tiempo de A (causa) y B (efecto). Pero, en realidad, a la idea de causa atribuimos otra característica que es la de conexión constante entre A y B. Esta idea no corresponde a ninguna impresión sensible, es solo fruto de la asociación de ideas debida a la costumbre o hábito de observar que “siempre que A, entonces B”, o bien de que “no se produce B si no existe previamente A”. Tenemos por costumbre asociar lo que hemos observado que se produce repetidamente y traducimos la asociación como una conexión necesaria. A esta conexión necesaria debería corresponder alguna impresión externa o interna: externamente, no hay nada más que la conjunción de A y B; internamente, no hay nada más que la inclinación, que produce la costumbre, de pasar de un hecho a otro que normalmente le acompaña. La “necesidad” es meramente mental, no está en las cosas, ni en la naturaleza, “pertenece

por entero al alma". Si se añade que, poniendo la confianza en el principio de causalidad, creemos que lo que ha sucedido en el pasado sucederá igualmente en el futuro, entonces es preciso que nos demos cuenta de haber argumentado dentro de un círculo vicioso o con un argumento circular: solo podemos suponer, esto es dar por supuesto, y no probar, que el futuro será semejante al pasado; o bien, todo lo que sabemos del futuro lo sabemos por experiencia, por argumentos que son solo probables y, por tanto, no demostrativos. Esta crítica de Hume al principio de causalidad opone directamente Hume no solo a Descartes y a los racionalistas en general, sino al mismo Locke y a los supuestos de la física de Newton. Por un lado, según el empirismo de Hume, el conocimiento de la naturaleza no es demostrativamente cierto como lo es en el racionalismo, pero, por el otro, sabemos que la ciencia de la naturaleza se basa en la observación y la inferencia inductiva, la cual, por definición, solo ofrece un conocimiento probable. Y así nace, históricamente, el llamado problema de la inducción, que ha de tener repercusiones directas en la teoría de la ciencia. Cuando se dice, por ejemplo, que "los metales funden a temperaturas determinadas", ley de la naturaleza que se expresa mediante una generalización, no se quiere indicar que exista una relación necesaria o causal entre determinadas temperaturas y los puntos de fusión de los diversos metales, debidas a cosas no observables, sino que entre un fenómeno y otro, existe una conjunción constante en la que basamos las predicciones para el presente y el futuro, porque la naturaleza humana tiene la costumbre de sentirse influida por la repetición de hechos y tiende a creer que lo que ha sucedido hasta el presente continuará sucediendo en el futuro. Hume, no obstante, mantiene que los razonamientos inductivos, si provienen de observaciones regulares y uniformes al curso de la naturaleza, constituyen auténticas pruebas que no permiten una duda razonable y distingue entre demostraciones, pruebas y probabilidades; aquellas son los razonamientos por relaciones de ideas, mientras que la diferencia entre las dos últimas consiste en si la conjunción que se manifiesta entre dos acontecimientos puede considerarse constante o simplemente variable. Lo que sostiene Hume definitivamente, frente a las pretensiones del racionalismo, es que el conocimiento de la naturaleza debe fundarse exclusivamente en las impresiones que de ella tenemos. De esta conclusión, en sentido estricto, se deriva el fenomenismo y el escepticismo: el hombre no puede conocer o saber nada del universo; solo conoce sus propias impresiones e ideas y las relaciones que establece entre ellas por hábito, costumbre, principio de asociación o sentimiento de la mente. No hay impresión alguna que corresponda a "cuerpo" o a "objeto material", y mucho menos a "yo", "mundo", "causalidad", "sustancia"; todo lo que el hombre sabe, por discurso racional, acerca del universo se debe única y exclusivamente a la creencia, que es una especie de sentimiento no racional.

Los poderes de la razón son, pues, sumamente limitados. Sobre cuestiones de hecho no tenemos auténtico conocimiento; solo la regularidad de los fenómenos nos hace creer en conexiones necesarias. No obstante, las creencias religiosas no se explican por la regularidad de los fenómenos, puesto que varían de religión a religión; se fundamentan en muy diversas causas, como son la ignorancia, el temor, la esperanza y hasta la manipulación de todas estas cosas con vistas a mantener el poder. En modo alguno la creencia religiosa se fundamenta en el razonamiento, más bien quien tiene fe experimenta en sí mismo la determinación de creer lo más opuesto a la costumbre y a la experiencia. Contra quienes creen que la religión es el sostén de la moral, Hume emprende la tarea de someter a revisión las creencias morales en su Ensayo sobre los principios de la moral, para precisar que también ellas, igual que las leyes de la naturaleza, se sustentan en la experiencia universal. Desarrollando ideas de Francis Hutcheson (1694-1747) y Joseph Butler (1692-1762), Hume funda la moral en el sentimiento universal de los hombres de hacerse la vida agradable. Los hombres desean actuar moralmente porque la vida buena produce satisfacción y placer, mientras que la vida deshonrosa produce insatisfacción y malestar. Estas son cualidades de la naturaleza humana y en todas partes los hombres se conducen con idénticos criterios. Según Hume, son cuestiones de hecho no descubiertas por la razón humana, sino por el sentimiento. Pero, además, el hombre no tiende sólo individualmente a su felicidad, de una manera hedonista y egoísta, sino que, por ser capaz de compasión (o simpatía) sintoniza con la felicidad y el malestar de los demás, que es capaz de percibir como propios. Por eso la moral de Hume tiene una perspectiva social muy parecida a la del utilitarismo inglés. De esta regularidad de sentimientos morales nacen las diversas creencias morales; aprobamos lo que es agradable y desaprobamos lo que es desagradable: y en esto consiste el sentimiento moral y a lo primero llamamos bien y a lo segundo mal. La razón no tiene aquí otra función que la de discernir las consecuencias sociales de los actos llamados morales.

Selección de fragmentos y textos de los filósofos

Galileo Galilei

Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo: ptolemáico y copernicano⁶⁴

(SELECCIÓN)

SAGREDO. Me parece que ya ha sido hallado. Haced que la Tierra sea el primer móvil, es decir hacedla girar sobre sí misma en veinticuatro horas del mismo modo que todas las demás esferas de manera que, sin participar tal movimiento a ningún otro planeta o estrella, todas tendrán sus ortos, ocasos y, en definitiva, todas las demás apariencias.

SIMPLICIO. Lo importante es poderlas mover sin mil inconvenientes.

SALVIATI. Todos los inconvenientes serán eliminados a medida que los propongáis. Y lo dicho hasta aquí son sólo las razones primeras y más generales por las que parece que no resulta del todo improbable que el giro diurno sea más bien de la Tierra que de todo el resto del universo. Yo no os las propongo como leyes inquebrantables, sino como razones que tienen alguna verosimilitud. Y puesto que comprendo perfectamente que una única experiencia o demostración concluyente que se tuviese en contra, bastaría para echar por tierra estos y otros cien mil argumentos probables, por ello no hay que detenerse aquí, sino avanzar y oír lo que responde el Sr. Simplicio, y qué posibilidades mejores o qué argumentos más firmes aduce en contra.

SIMP. Primero diré algo en general sobre todas estas cosas en su conjunto, después pasaré a lo particular.

Me parece que, en general, os basáis en la mayor simplicidad y facilidad para producir los mismos efectos, cuando consideráis que respecto al modo de causarlos, tanto da mover sólo la Tierra como todo el resto del mundo excepto la Tierra, pero respecto al modo de obrar, consideráis mucho más fácil la primera posibilidad que la segunda. A lo cual yo os respondo que también a mí me parece lo mismo si yo considero mi fuerza, no ya finita, sino debilísima. Pero respecto a la potencia [*virtù*] del Motor, que es infinita, no es menos fácil mover el universo que la Tierra o que una paja. Y si la potencia es infinita, ¿por qué no debe ejercerse más bien una parte grande que una pequeña? Por tanto, me parece que el argumento en general no es eficaz.

⁶⁴ Tomado de Internet: http://www.inicia.es/de/diego_reina/moderna/revolcient/galileo/maximos_sistemas.htm

SALV. Si yo hubiese dicho alguna vez que el universo no se mueve por falta de potencia del Motor, habría errado y vuestra corrección sería oportuna. Y os concedo que a una potencia infinita le es tan fácil mover cien mil como uno. Pero lo que yo he dicho no tiene que ver con el Motor, sino sólo con los móviles, y de éstos no sólo tiene que ver con su resistencia, que indudablemente es menor en el caso de la Tierra que en el del universo, sino con los otros movimientos particulares que acabamos de considerar.

Cuando después decís que de una potencia infinita es mejor ejercer una gran parte que una pequeña, os respondo que una parte del infinito no es mayor que otra si ambas son finitas; como tampoco puede decirse que el cien mil sea una parte mayor del infinito que el dos, aunque aquél es cincuenta mil veces más grande que éste. Y si para mover el universo se requiere una potencia finita, por más que grandísima en comparación con la que bastaría para mover sólo la Tierra, no por ello se requeriría mayor parte de la infinita, ni la que quedara ociosa sería menos infinita. De modo que el aplicar un poco más o menos de potencia, para un efecto particular, no importa nada. Además está el hecho de que la actividad de tal potencia no tiene como término y fin sólo el movimiento diurno, sino que en el mundo existen otros movimientos bien conocidos y otros muchos pueden sernos desconocidos.

Así pues, habiendo observado los móviles no dudando que la operación más breve y expedita es el mover la Tierra en lugar del universo, y pensando además en las muchas otras simplificaciones y facilidades que se consiguen con este único movimiento, un axioma de Aristóteles muy verdadero que nos enseña que *Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora* ["En vano se hace con más medios lo que puede hacerse con menos medios", un caso particular del principio general de que la naturaleza no hace nada en vano], hace que resulte más probable que el movimiento diurno sea sólo de la Tierra, que del universo excepto la Tierra.

SIMP. Al citar el axioma habéis dejado una cláusula que lo afecta todo, especialmente en el presente caso. La partícula olvidada es un *aeque bene*. Así pues, es necesario examinar si todo se puede satisfacer igualmente bien con uno u otro supuesto.

SALV. Si una y otra disposición resulta igualmente satisfactoria se comprenderá a partir del examen detallado de las apariencias que deben satisfacerse. Porque hasta ahora se ha razonado, y se razonará, *ex hypothesi*, suponiendo que respecto a la satisfacción de las apariencias ambas disposiciones son igualmente adecuadas. Además, sospecho que la partícula que decís que he descuidado, más bien la habéis añadido vos de modo superfluo. Porque el decir "igualmente bien" es una relación que necesariamente requiere al menos dos términos, no pudiendo una cosa tener relación consigo misma y decirse, v.g., el reposo es igualmente bueno que el reposo. Porque cuando se dice "En vano se hace con más medios lo que puede hacerse con menos medios", se entiende que aquello que ha de hacerse tiene que ser lo mismo, y no dos cosas distintas. Y porque la misma cosa no puede llamarse igualmente bien hecha que sí misma. Luego el añadido de la partícula "igualmente bien" es superflua y una relación que tiene un único término.

SAGR. Si no queremos que nos ocurra lo mismo que ayer, por favor volvamos al tema, y que el Sr. Simplicio empiece a plantear las dificultades que le parece que contradicen esta nueva disposición del mundo.

SIMP. La disposición no es nueva, al contrario es antiquísima. Y que sea verdadera lo refuta Aristóteles y sus refutaciones son éstas.

“En primer lugar, si la Tierra se moviese sobre sí misma, estando en el centro, o en círculo estando fuera del centro, sería necesario que con tal movimiento se moviese violentamente, porque éste no es su movimiento natural. Puesto que si fuese suyo, lo poseería también cada una de sus partículas, pero todas ellas se mueven hacia el centro en línea recta. Siendo, por tanto, violento y preternatural, no podría ser sempiterno. Pero el orden del mundo es sempiterno, por tanto, etc.

“En segundo lugar, parece que todos los demás móviles de movimiento circular se quedan atrás y se mueven con más de un movimiento, excepto el primer móvil. Por tanto, sería necesario que también la Tierra se moviera con dos movimientos. Y si eso fuera así, sería necesario que se diesen cambios en las estrellas fijas, lo cual no se ve. Antes bien, las mismas estrellas salen y se ponen siempre por los mismos lugares sin variación alguna.

“Tercero, el movimiento de las partes y del todo es naturalmente hacia el centro del universo, y precisamente por ello permanecen en él.

“Después plantea la duda de si el movimiento de las partes se da para ir naturalmente hacia el centro del universo o bien hacia el centro de la Tierra. Y concluye que su instinto propio es el de ir hacia el centro del universo, y por accidente hacia el centro de la Tierra. De esta duda se habló ayer extensamente.

“Finalmente confirma lo mismo con el cuarto argumento tomado de la experiencia de los graves que, al caer de arriba abajo, caen perpendicularmente sobre la superficie de la Tierra. E igualmente, los proyectiles lanzados perpendicularmente hacia arriba, vuelven perpendicularmente por las mismas líneas hacia abajo, incluso aunque hubieran sido lanzados a alturas inmensas. Argumentos de los que necesariamente se concluye que su movimiento es hacia el centro de la Tierra que, sin moverse en absoluto, los espera y recibe. Menciona, por último, que los astrónomos han proporcionado otros argumentos en confirmación de las mismas conclusiones, quiero decir de que la Tierra está en el centro del universo e inmóvil. Y menciona sólo una, que consiste en que todas las apariencias que se ven en los movimientos de las estrellas, responden a la posición de la Tierra en el centro, y esa correspondencia no se daría si no lo estuviera”.

Los otros argumentos, presentados por Ptolomeo y los otros astrónomos, los puedo sacar a colación ahora si así lo deseáis, o después de que hayáis dicho lo que se os ocurra como respuesta a éstos de Aristóteles.

SALV. Los argumentos que se presentan en este tema son de dos clases: unos tienen que ver con los accidentes terrestres, sin relación alguna con las estrellas, y otros se sacan de las apariencias y observaciones de las cosas celestes. Los argumentos de Aristóteles en su mayoría están sacados de las cosas que están en nuestro entorno, y deja los otros a los astrónomos. Por ello estaría bien, si os parece, examinar los que están tomados de las experiencias de la Tierra, y después veremos los de la otra clase. Y puesto que Ptolomeo, Tycho y otros astrónomos y filósofos, además de los argumentos que han tomado de Aristóteles, confirmándolos y fortaleciéndolos, han presentado otros, se podrían unir, para no tener que dar las mismas respuestas o similares dos veces. Por ello, Sr. Simplicio, si queréis exponerlos vos, o preferís que yo os libere de esta molestia, estoy dispuesto a complaceros.

SIMP. Será mejor que los expongáis vos que, por haberlos estudiado más, los tendréis más presentes y en mayor número.

SALV. Todos plantean como el mejor argumento el de los cuerpos graves que, cayendo de arriba abajo, llegan por una línea recta y perpendicular a la superficie de la Tierra. Lo que se considera un argumento irrefutable de que la Tierra está inmóvil. Porque si ésta tuviese la rotación diurna, una torre desde cuya parte superior se deja caer una piedra, al ser transportada por la rotación de la Tierra, en el tiempo que la piedra tarda en caer, recorrería muchos cientos de brazas hacia oriente, y la piedra debería caer a tierra lejos de la base de la torre en un espacio correspondiente.

Dicho efecto lo confirman con otra experiencia, esto es dejando caer una bola de plomo desde la cima del mástil de una nave que está quieta, anotando la señal de donde percute, que está próximo al pie del mástil. Pero, si desde el mismo lugar se dejara caer la misma bola mientras la nave avanza, su punto de percusión estaría lejos del otro por tanto espacio cuanto la nave se hubiera deslizado hacia adelante en el tiempo de caída del plomo. Y eso es debido únicamente al hecho de que el movimiento natural de la bola liberada a sí misma es en línea recta hacia el centro de la Tierra.

Se fortalece este argumento con la experiencia de un proyectil lanzado hacia lo alto a una distancia enorme, como sería el caso de una bala lanzada por un cañón levantado perpendicularmente sobre el horizonte, que en la subida y el retorno tarda tanto tiempo que en nuestro paralelo, el cañón y nosotros juntos seremos desplazados por la Tierra muchas millas hacia levante, de modo que la bala, al caer, no podrá volver nunca al cañón, sino tan lejos hacia occidente cuanto la Tierra haya avanzado.

Añaden, además, la tercera y muy eficaz experiencia que es la siguiente. Si se disparase con una culebrina una bala con gran elevación hacia levante, y después otra con igual carga y con la misma elevación hacia poniente, el tiro hacia poniente llegaría mucho más lejos que el disparado hacia levante, puesto que mientras la bala va hacia occidente, y la artillería, llevada por la Tierra, hacia oriente, la bala tocaría tierra lejos de la pieza de artillería por tanto espacio cuanto es la suma de los dos viajes, uno hecho por sí misma hacia occidente y el otro por la pieza llevada por la Tierra hacia levante. Por el contrario, del viaje hecho por la bala disparada hacia levante habría que restar el que hubiese hecho la artillería siguiéndola. Así pues, suponiendo, por ejemplo, que el viaje de la bala por sí misma fuese de cinco millas y que la Tierra en ese paralelo, en el tiempo del vuelo de la bala, recorriese tres millas, en el tiro hacia poniente la bala caería a Tierra ocho millas lejos de la pieza, esto es sus cinco hacia poniente y las tres de la pieza hacia levante. Pero el tiro hacia oriente no llegaría más allá de dos millas, que es lo que queda una vez restado de las cinco del tiro, las tres del movimiento de la pieza hacia la misma parte. Pero la experiencia muestra que los tiros son iguales. Por tanto, la artillería está inmóvil y, en consecuencia, también la Tierra lo está.

Pero los disparos hacia el sur y hacia el norte confirman, no menos que los anteriores, el estatismo de la Tierra, puesto que, en éstos, nunca se daría en el blanco al que uno hubiera apuntado, sino que los disparos siempre serían desviados hacia poniente, por el desplazamiento que tendría el blanco llevado por la Tierra hacia levante mientras la bala está en el aire.

Y no sólo los disparos por las líneas de los meridianos, ni siquiera los disparados hacia oriente o hacia occidente serían precisos, sino que los orientales resultarían altos y los occidentales bajos, siempre que se disparase horizontalmente. Porque al realizarse el viaje de la bala en ambos disparos

por la tangente, esto es por una línea paralela al horizonte, y dándose el caso de que en el movimiento diurno, si fuese de la Tierra, el horizonte siempre va descendiendo hacia levante y elevándose por poniente (por eso nos parece que las estrellas orientales se elevan y las occidentales descenden), en consecuencia el blanco oriental iría quedándose por debajo del disparo, por lo que éste resultaría alto, y la elevación del blanco occidental dejaría bajo el disparo hacia occidente. De modo que nunca podría dispararse con precisión. Y puesto que la experiencia muestra lo contrario, es forzoso afirmar que la Tierra está inmóvil.

SIMP. ¡Oh!, estos sí son buenos argumentos a los que es imposible encontrar respuesta que valga.

SALV. ¿Acaso los oís por primera vez?

SIMP. Realmente sí. Y ahora veo con cuán bellas experiencias ha querido la naturaleza ser cortés con nosotros para ayudarnos a conocer la verdad. ¡Oh, qué bien concuerdan una verdad con otra y cómo conspiran todas para resultar inexpugnables!

SAGR. ¡Qué pecado que la artillería no existiese en tiempos de Aristóteles! Con ella habría derrotado la ignorancia y habría hablado sin titubear en absoluto de las cosas del mundo.

SALV. Me parece muy bien que estos argumentos os resulten nuevos, así no seréis de la opinión de la mayor parte de los peripatéticos, que creen que si alguien se aparta de la doctrina de Aristóteles es porque no ha entendido ni penetrado bien sus demostraciones. Pero con toda seguridad oiréis otras novedades, y veréis cómo los seguidores del nuevo sistema plantean contra sí mismos observaciones, experiencias y argumentos de bastante mayor fuerza que los planteados por Aristóteles y Ptolomeo u otros impugnadores de las mismas conclusiones, con lo que os darán la seguridad de que no han sido llevados a seguir tal opinión por ignorancia o inexperiencia.

SAGR. Llegados a este punto, tengo que contaros algunas cosas que me ocurrieron desde que empecé a oír hablar de esta opinión. Siendo bastante jovencito —apenas había acabado el curso de filosofía, abandonado después por haberme dedicado a otras ocupaciones— ocurrió que cierto extranjero de Rostock, creo que su nombre era Cristiano Vurstisio [Christian Wursteisen, teólogo y matemático, escribió diversos comentarios a obras importantes de astronomía, en alguna de las cuales hace grandes alabanzas de Copérnico], seguidor de la opinión de Copérnico, estuvo por estos lares y, en una academia, dio dos o quizás tres conferencias sobre el tema en una academia, con un concurrido público, creo que más por la novedad que por otra cosa. No obstante, yo no asistí porque tenía la firme convicción de que tal opinión no podía ser más que una solemne insensatez. Habiendo preguntado después a algunos que habían estado presentes, oí que todos se burlaban excepto uno que me dijo que la cuestión no era tan ridícula. Y puesto que yo le consideraba bastante inteligente y circunspecto, arrepentido de no haber ido, desde entonces, cada vez que encontraba a uno que defendiese la opinión copernicana, le preguntaba si siempre había sido del mismo parecer. A pesar que he interrogado a muchos, no he encontrado ni uno sólo que no me dijese que había sido mucho tiempo de la opinión contraria, pero que había pasado a ésta movido por los argumentos que la hacen convincente. Habiéndoles examinado después uno a uno, para ver hasta los argumentos de la otra parte, descubrí que todos los manejaban con toda facilidad, de modo que ciertamente no he podido decir que se hayan lanzado

a esta opinión por ignorancia o por vanidad o, como suele decirse, para hacerse el listo. Por contra, de entre todos los peripatéticos y ptolemáicos que he interrogado (y por curiosidad he interrogado a muchos) acerca de si habían estudiado el libro de Copérnico, he encontrado poquísimos que apenas si lo habían visto, pero ninguno que yo crea que lo hubiera entendido. Y he tratado de averiguar si alguno de los seguidores de la doctrina peripatética ha mantenido alguna vez la otra opinión, y tampoco he encontrado ninguno.

Por ello, considerando que no hay nadie que siga la opinión de Copérnico que antes no haya sido de la contraria y que no esté perfectamente informado de los argumentos de Aristóteles y de Ptolomeo y que, por el contrario, no hay ningún seguidor de Aristóteles y Ptolomeo que haya sido anteriormente de la opinión de Copérnico y la haya abandonado para abrazar la de Aristóteles, considerando digo, estas cosas, empecé a creer que el que deja una opinión que bebió con la leche materna y que es seguida por tantos, para pasar a otra por seguida por poquísimos, negada por todas las escuelas y que realmente parece paradoja grandísima, era forzosamente necesario que estuviese movido, por no decir forzado, por argumentos más eficaces. Por eso he llegado a tener una enorme curiosidad por tocar, como suele decirse, el fondo de la cuestión, y considero una gran suerte para mí haberos encontrado a ambos, de este modo, sin esfuerzo podré oír todo lo que se ha dicho, y quizás lo que pueda decirse, en este tema, seguro de que gracias a vuestros razonamientos me sacaréis de dudas y pasaré a la certidumbre.

SIMP. Con tal que la opinión y la esperanza no se os vean frustradas y al final no os encontréis más confuso que antes.

SAGR. Creo que estoy a salvo, porque esto no puede suceder en ningún caso.

SIMPL. ¿Y por qué no? Y o puedo ponerme por testigo a mí mismo de que cuanto más se avanza más confuso estoy.

SAGR. Esto es señal de que los argumentos que hasta ahora os parecían concluyentes y os hacían estar seguros de la verdad de vuestra opinión, empiezan a cambiar de aspecto en vuestra mente y a dejaros lentamente, si no pasar, al menos inclinaros hacia la contraria. Pero yo que soy, y hasta ahora he sido, indiferente confío mucho en ser llevado al reposo y la seguridad. Y vos mismo no me lo negaréis, si queréis oír lo que me lleva a esperar así.

SIMP. Lo oíré gustoso y no me sería menos grato que en mí obrase el mismo efecto.

SAGR. Hacedme el favor, pues, de contestar a mis preguntas. Y en primer lugar, decidme Sr. Simplicio, ¿la conclusión cuyo conocimiento buscamos no es si se deba mantener, con Aristóteles y Ptolomeo, que al estar quieta sólo la Tierra en el centro del universo, todos los cuerpos celestes se mueven, o bien si al estar quieta la esfera estrellada y el Sol en el centro, la Tierra está fuera de éste y son suyos los movimientos que nos parece que son del Sol y las estrellas fijas?

SIMP. Estas son las conclusiones sobre las cuales estamos discutiendo.

SAGR. ¿Estas conclusiones no son de naturaleza tal que necesariamente una es verdadera y la otra falsa?

SIMP. Así es. Estamos ante un dilema, una de cuyas partes es necesariamente verdadera y la otra falsa. Porque entre el movimiento y el reposo, que son contrarios, no existe un tercero de modo que pueda decirse: “la Tierra no se mueve y no está quieta; el Sol y las estrellas no se mueven ni están quietos”.

SAGR. La Tierra, el Sol y las estrellas, ¿qué son en la naturaleza? ¿Son minucias o cosas considerables?

SIMP. Son cuerpos principalísimos, nobilísimos, integrantes del universo, vastísimos, considerabilísimos.

SAGR. Y el movimiento y el reposo, ¿qué tipos de accidentes son en la naturaleza?

SIMP. Tan grandes e importantes que la propia naturaleza se define por ellos.

SAGR. De modo que el moverse eternamente y el estar del todo inmóvil son dos condiciones muy importantes en la naturaleza y que indican una grandísima diversidad, especialmente si se atribuyen a cuerpos principalísimos del universo, a consecuencia de los cuales sólo pueden acaecer eventos diferentísimos.

SIMP. Así es ciertamente.

SAGR. Ahora respondedme a otro punto. ¿Creéis vos que en dialéctica, en retórica, en física, en metafísica, en matemática y, finalmente, en la totalidad de los razonamientos, existen argumentos capaces de persuadir y demostrar a uno tanto las conclusiones falsas como las verdaderas?

SIMP. No, señor. Al contrario, tengo por cierto y estoy seguro de que como prueba de una conclusión verdadera es necesario que existan en la naturaleza no sólo una, sino muchas demostraciones potentísimas, y que en torno a ésta se puede razonar e insistir con mil y una comprobaciones sin topar nunca con dificultad alguna, y que cuanto más quisiera enturbiarla algún sofista, tanto más clara se haría en todo momento su certeza. Y que, por el contrario, para hacer aparecer como verdadera una proposición falsa y para hacerla convincente no se pueden proponer más que falacias, sofismas, paralogismos, equivocaciones y razonamientos vanos, inconsistentes y llenos de dificultades y contradicciones.

SAGR. Ahora bien, si el movimiento eterno y el reposo eterno son accidentes de la naturaleza tan importantes, y tan diversos que de ellos no pueden derivar sino consecuencias diferentísimas, especialmente si se aplican al Sol y a la Tierra, cuerpos tan enormes e insignes del universo, y siendo imposible además que una de las dos proposiciones contradictorias no sea verdadera y la otra falsa, y no pudiendo proponerse como pruebas de la falsa más que falacias, y siendo la verdadera convincente con toda clase de argumentos concluyentes y demostrativos, ¿cómo queréis que aquel de vosotros que haya sabido sostener las proposiciones verdaderas no vaya a persuadirme? Haría falta que fuese estúpido, que hubiera perdido el juicio, que fuese insensato y tonto, ciego al razonamiento, para no distinguir la luz de las tinieblas, las gemas de los carbones, lo verdadero de lo falso.

SIMP. Os digo y os he dicho otras veces que el mayor maestro para enseñar a conocer los sofismas, paralogismos y otras falacias ha sido Aristóteles que, en eso, no puede haberse engañado en ningún caso.

SAGR. La habéis tomado con Aristóteles que no puede hablar. Y yo os digo que si Aristóteles estuviese aquí, le convenceríamos o invalidaría nuestros argumentos y nos convencería con otros mejores. Pero, ¿es que vos mismo al oír explicar las experiencias de la artillería, no habéis reconocido, admirado y confesado que eran más concluyentes que las de Aristóteles? Con todo, no oigo que el Sr. Salviati, que las ha expuesto y con seguridad las ha analizado y escudriñado puntualísimamente, confiese que le persuadieron ni éstas ni tampoco otras aun más eficaces que parece dispuesto a hacernos oír. Y no sé con qué fundamento pretendéis reprender a la naturaleza, como a quien por su avanzada edad chochea y hubiera olvidado producir ingenios especulativos, y no supiera producirlos ya más que de los que, haciéndose esclavos de Aristóteles, tienen que entender y sentir con el cerebro y los sentidos de éste.

Pero oigamos el resto de los razonamientos favorables a su opinión, para pasar después a su fundamento, ensayándolas y sopesándolas con la balanza del ensayador [saggiatore, ensayador de metales, el encargado de comprobar la pureza de los metales preciosos, que utilizaba para ello una balanza “tan precisa que pueden pesar hasta un sexagésimo de gramo”].

SALV. Antes de continuar, debo decir al Sr. Sagredo que en estas discusiones nuestras hago de partidario de Copérnico y le imito como su máscara.

Pero lo que hayan obrado en mi interior los argumentos que parece que yo presento en su favor, no quiero que lo juzguéis por lo que digo mientras estamos en el fragor de la representación de la fábula, sino después de que me haya quitado el disfraz, porque quizás me hallaríais distinto de como me veis en escena. Ahora sigamos adelante.

Ptolomeo y sus seguidores presentan otra experiencia, parecida a la de los proyectiles. Trata de las cosas que separadas de la Tierra, se mantienen en el aire largo tiempo, como las nubes y los pájaros que vuelan. Dado que de éstos no puede decirse que sean transportados por la Tierra, por no estar adheridos a ella, no parece posible que puedan seguir la velocidad de ésta, antes bien debería parecernos que se mueven todos velocísimamente hacia occidente. Y si nosotros, llevados por la Tierra, recorremos nuestro paralelo, que es al menos de dieciséis mil millas, en veinticuatro horas, ¿cómo podrán los pájaros seguir esa carrera? Mientras que, al contrario, los vemos volar sin ninguna diferencia sensible, tanto hacia levante como hacia poniente y hacia cualquier otra parte.

Además de esto, si mientras corremos a caballo sentimos que el aire nos azota con bastante intensidad en la cara, ¿no deberíamos sentir un gran viento perpetuo de Oriente, llevados con tan rápida carrera contra el aire? Y sin embargo no se siente ningún efecto similar.

He aquí otro argumento muy ingenioso, tomado de cierta experiencia, que es como sigue. El movimiento circular tiene la facultad de expulsar, dispersar y despedir de su centro las partes del cuerpo que se mueve, siempre que el movimiento no sea suficientemente lento o dichas partes no estén muy sólidamente unidas unas a otras. Es por ello que si, v.g., hiciéramos girar velocísimamente una de esas ruedas dentro de las que uno o dos hombres caminando mueven pesos enormes (como la mole de las grandes piedras de la calandria, o las barcasas cargadas que se pasan de un canal a otro arrastrándolas por tierra), si las partes de estas ruedas que giran rápidamente no estuvieran solidísimamente entretejidas, se dispersarían y, por más tenazmente que estuvieran atadas sobre su superficie exterior unas

piedras u otras materias pesadas, no podrían resistir el ímpetu que las lanzaría con gran violencia en distintas direcciones lejos de la rueda y, en consecuencia, de su centro. Así pues, si la Tierra se moviese con muchísima más velocidad, ¿qué gravedad, qué argamasa o esmalte sería tan tenaz como para retener las piedras, los edificios y las ciudades enteras, de modo que no fuesen lanzadas hacia el cielo por tan veloz rotación? Y los hombres y las fieras, que no están sujetas a la Tierra por nada, ¿cómo resistirían tal ímpetu? Mientras que, por el contrario, vemos que éstos y otros objetos menos resistentes, como piedrecitas, arena, hojas, descansan con la mayor calma en la Tierra y se quedan sobre su superficie aunque caigan con lentísimo movimiento.

He aquí, Sr. Simplicio, las poderosísimas razones tomadas, por así decir, de las cosas terrestres. Quedan las de la otra clase, esto es las que tienen relación con las apariencias celestes. Ciertamente estos argumentos también tienden a demostrar que es la Tierra la que está en el centro del universo y, en consecuencia, a despojarla del movimiento anual en torno a éste que le atribuye Copérnico. Dado que constituyen un tema un tanto diferente, podemos exponerlos después de que hayamos examinado la fuerza de los que hemos planteado hasta aquí.

SAGR. ¿Qué decís, Sr. Simplicio? ¿Os parece que el Sr. Salviati domina y sabe explicar los argumentos ptolemaicos y aristotélicos? ¿Creéis que algún peripatético domina igualmente las demostraciones copernicanas?

SIMP. Si no fuera por el buen concepto que, con las conversaciones que hemos mantenido hasta ahora, me he formado de la solidez de la doctrina del Sr. Salviati y de la agudeza de ingenio del Sr. Sagredo, yo, con vuestra venia, podría partir sin oír más. Pues me parece imposible que se puedan contradecir experiencias tan palpables y querría, sin oír más, mantenerme en mi opinión anterior, porque me parece que aún en el caso de que fuese falsa, el estar apoyada sobre argumentos tan verosímiles la haría excusable. Y si eso son falacias, ¿qué demostraciones verdaderas fueron nunca tan bellas?

SAGR. Oigamos, pues, las respuestas del Sr. Salviati, que si son verdaderas es forzoso que sean aún más bellas, infinitamente más bellas, y que aquellas sean feas, incluso feísimas, si es verdadera la proposición metafísica de que lo verdadero y lo bello son una misma cosa, como también lo falso y lo feo. Pero, Sr. Salviati, no perdamos más tiempo.

SALV. Si recuerdo bien, el primer argumento propuesto por el Sr. Simplicio fue el siguiente. La Tierra no puede moverse circularmente porque tal movimiento le sería violento y, por tanto, no perpetuo. La razón de que fuera violento era que, si fuese natural sus partes también se moverían naturalmente en círculo, lo que es imposible porque lo natural de sus partes es moverse con movimiento recto hacia abajo. A esto respondo que me hubiera gustado que Aristóteles hubiese hablado más claro cuando dice “Las partes también se moverían circularmente”, porque este “moverse circularmente” puede entenderse de dos modos: uno es que cada partícula separada de su todo se moviese circularmente en torno a su propio centro, describiendo sus pequeños circulillos; el otro es que, al moverse todo el globo en torno a su centro en veinticuatro horas, las partes también girasen en torno al mismo centro en veinticuatro horas. El primer modo sería una impertinencia no menor que si uno dijese que en la circunferencia de un círculo es necesario que cada parte sea un círculo, o bien que puesto que la

Tierra es esférica, es necesario que cada parte de la Tierra sea una bola, porque así lo requiere el axioma *Eadem est ratio totius et partium*. Pero si entendía lo otro, es decir que las partes, a imitación del todo, se moverían naturalmente en torno al centro de todo el globo en veinticuatro horas, yo afirmo que lo hacen. Y a vos, sustituyendo a Aristóteles, os tocará probar que no.

SIMP. Esto lo prueba Aristóteles en el mismo lugar, cuando dice que lo natural de las partes es el movimiento rectilíneo hacia el centro del universo, mientras que el circular no les puede competir por naturaleza.

SALV. ¿Pero no veis que en esas mismas palabras está también la refutación de esta respuesta?

SIMP. ¿De qué modo? ¿Y dónde?

SALV. ¿No dice él que el movimiento circular sería violento en el caso de la tierra y por ello no eterno, y que esto es absurdo, porque el orden del mundo es eterno?

SIMP. Lo dice.

SALV. Pero si lo que es violento no puede ser eterno, por la inversa, lo que no puede ser eterno no podrá ser natural. Pero el movimiento de la tierra hacia abajo no puede ser eterno en absoluto, por tanto tampoco puede ser natural, ni le podrá ser natural movimiento alguno que no sea también eterno. Pero si hacemos de la tierra un móvil de movimiento circular, éste podrá ser eterno para ella y para sus partes, y por ello natural.

SIMP. El movimiento rectilíneo es el más natural de las partes de la Tierra y les es eterno, y nunca sucederá que no se muevan con movimiento rectilíneo, entendiendo siempre que los impedimentos han sido eliminados.

SALV. Os equivocáis, Sr. Simplicio, y quiero tratar de libraros del equívoco. Por ello, decidme: ¿creéis que una nave que fuese del estrecho de Gibraltar hacia Palestina podría navegar eternamente hacia esa costa, moviéndose siempre con igual rumbo?

SIMP. No, de ningún modo.

SALV. ¿Por qué no?

SIMP. Porque dicha navegación es restringida y finita entre las Columnas y el litoral de Palestina, y siendo la distancia limitada se pasa en tiempo finito, a no ser que uno pretendiera retroceder y volver a repetir el mismo viaje. Pero eso sería un movimiento interrumpido y no continuado.

SALV. Muy cierto. Pero la navegación del estrecho de Magallanes por el mar Pacífico, por las Molucas, por el cabo de Buena Esperanza, y de ahí por el mismo estrecho y de nuevo por el mar Pacífico, etc., ¿creéis que se podría perpetuar?

SIMP. Se podría, porque siendo ésta una circulación que vuelve a sí misma, repitiéndola infinitas veces se podría perpetuar sin ninguna interrupción.

SALV. Por tanto una nave en este viaje podría estar navegando eternamente.

SIMP. Podría si la nave fuese incorruptible. Pero al descomponerse la nave, la navegación se acabaría necesariamente.

SALV. Pero en el Mediterráneo, incluso aunque la nave fuese incorruptible, no por ello podría moverse eternamente hacia Palestina, por ser tal viaje limitado. Así pues, para que un móvil pueda moverse eternamente, se requieren dos cosas: una es que el movimiento pueda por su naturaleza ser ilimitado e infinito; la otra, que el móvil sea a la vez incorruptible y eterno.

SIMP. Todo eso es necesario.

SALV. Así pues, vos mismo habéis confesado ya que es imposible que móvil alguno se mueva eternamente con movimiento rectilíneo, dado que el movimiento rectilíneo, tanto si lo queréis hacia abajo como hacia arriba, vos mismo lo habéis delimitado por la circunferencia y por el centro. De modo que, incluso si el inmóvil, es decir la Tierra, es eterno, dado que por su naturaleza el movimiento rectilíneo no es eterno sino limitadísimo no puede competir naturalmente a la Tierra. Antes bien, como ayer mismo se dijo, el propio Aristóteles se ve constreñido a hacer el globo de la Tierra eternamente estable. Cuando vos decís, pues, que las partes de la Tierra, eliminados los impedimentos, siempre se moverán hacia abajo, os equivocáis considerablemente porque al contrario, si queréis que se muevan, hay que obstaculizarlas, contrariarlas, violentarlas. Porque, una vez que han caído, para que vuelvan a caer por segunda vez hace falta volver a lanzarlas hacia arriba con violencia. Y en cuanto a los impedimentos, éstos se eliminan únicamente al llegar al centro. De modo que si existiese un pozo que pasase más allá del centro, un terrón de tierra sólo se movería más allá de éste, en el caso de que llevado por el ímpetu lo traspasara, para volver finalmente al él y detenerse allí. Así pues, respecto a poder sostener que, mientras el universo siga en su orden perfecto, el movimiento rectilíneo convenga o pueda convenir naturalmente a la Tierra o a algún otro móvil rechazadlo del todo y si no queréis concederle el movimiento circular emplead las energías en mantener y defender su inmovilidad.

SIMP. Me parece que tras los argumentos de Aristóteles y más aún tras los que habéis expuesto, la inmovilidad de la Tierra es una conclusión necesaria, y creo que para refutarlos harán falta grandes cosas.

SALV. Vayamos pues al segundo argumento. Consistía en que los cuerpos de los que estamos seguros de que se mueven circularmente, excepto el primer móvil, tienen más de un movimiento. Por ello, si la Tierra se moviese circularmente, debería moverse con dos movimientos, de lo cual se seguirían cambios respecto a los ortos y ocasos de las estrellas fijas, lo que no se ve que tenga lugar, por tanto, etc. La respuesta sencillísima y adecuadísima a esta crítica está en el propio argumento y el mismo Aristóteles nos la pone en los labios, y no puede ser que vos, Sr. Simplicio, no la hayáis visto.

SIMP. Ni la he visto, ni la veo aún.

SALV. No puede ser, porque es demasiado clara para vos.

SIMP. Quiero, con vuestro permiso, dar un vistazo al texto.

SAGR. Haremos traer el texto ahora mismo.

SIMP. Yo lo llevo siempre en el bolsillo. Helo aquí. Y conozco el pasaje exacto, que es el segundo del *Cielo*, en el cap. 14. Aquí está: parágrafo 97: *Praetera, omnia quae feruntur latione circulari, subdeficere videntur, ac moveri pluribus una latione, praeter primam sphaeram; quare et Terram necessariuni est, sirve circa médium sirve in medio posta feratur, duabus moveri lationibus: si autem hoc*

*accident, necessariuni est fieri mutationes ac conversiones fixorum astrorum: hoc autem non videtur fieri; sed semper eadem apud eadem loca ipsius et oriuntur et occidunt.*⁶⁴ Pues aquí no veo falacia alguna y el argumento me parece concluyentísimo.

SALV. Pues a mí esta nueva lectura me ha confirmado la falacia del argumento Y. además, he descubierto otra falsedad. Porque mirad. Dos son las posiciones, o mejor dicho conclusiones, que Aristóteles quiere impugnar. Una, la de aquellos que, situando la Tierra en el centro, la hicieran mover sobre sí misma alrededor del propio centro. La otra es la de aquellos que, colocándola lejos del centro, la hicieran ir con movimiento circular en torno a este centro. E impugna estas dos posiciones conjuntamente con el mismo argumento. Ahora bien, yo digo que se equivoca en una y otra impugnación, y que el error contra la primera posición consiste en un equívoco o paralogismo, y contra la segunda consiste en una consecuencia falsa.

Vayamos a la primera tesis que sitúa la Tierra en el centro y la hace mover sobre sí misma alrededor del propio centro, y afrontémosla con la objeción de Aristóteles, diciendo: todos los móviles que se mueven circularmente, parece que se retrasan y se mueven con más de un movimiento, exceptuada la primera esfera (esto es el primer móvil). Por tanto, si la Tierra se mueve alrededor del propio centro, estando situada en el centro, tiene que moverse con dos movimientos y quedarse atrás. Pero si esto fuera así, sería preciso que los ortos y ocasos de las estrellas fijas variaran. No se ve que esto suceda. Por tanto la Tierra no se mueve, etc. Aquí está el paralogismo. Para descubrirlo, razono con Aristóteles del siguiente modo. Tú dices, oh Aristóteles, que la Tierra puesta en el centro no puede moverse sobre sí misma porque sería necesario atribuirle dos movimientos. Así pues, si no fuese necesario atribuirle más que un sólo movimiento tú no tendrías por imposible que se moviese con ese único movimiento, porque no habría tenido sentido que te hubieras restringido a hacer descansar la imposibilidad en la pluralidad de los movimientos si ni siquiera pudiese moverse con uno sólo. Y puesto que de todos los móviles del mundo haces que sólo uno se mueva con un único movimiento, y todos los demás con más de uno; y afirmas que dicho móvil es la primera esfera, es decir aquel por el cual nos parece que todas las estrellas, fijas y errantes, se mueven conjuntamente de levante a poniente; si la Tierra pudiese ser esa primera esfera que, al moverse con un único movimiento, hiciese parecer que las estrellas se mueven de levante a poniente, tú no le negarías dicho movimiento. Pero, quien afirma que la Tierra puesta en el centro gira sobre sí misma no le atribuye más movimiento que aquel por el que parece que todas las estrellas se mueven de levante a poniente y, de este modo, la Tierra viene a ser esa primera esfera que tú mismo aceptas que se mueve con un único movimiento. Es necesario, pues, oh Aristóteles, si tú quieres concluir algo, que demuestres que la Tierra, puesta en el centro, no puede moverse ni siquiera con un sólo movimiento, o bien que tampoco la primera esfera puede tener un sólo movimiento. De otro modo, en tu propio silogismo cometes una falacia y la pones de manifiesto negando y a la vez concediendo lo mismo.

⁶⁴ Además, todo lo que se mueve con movimiento circular, excepto la primera esfera, parece quedarse atrás y moverse con más de un movimiento. Así también la Tierra, sea que se mueva alrededor del centro, sea que esté quieta en este, tiene que moverse necesariamente con dos movimientos. Pero si esto fuera así, deberían producirse cambios y giros de las estrellas fijas. Pero no se ve que eso suceda. Sino que las mismas estrellas siempre salen y se ponen por las mismas partes de la Tierra.

Voy ahora a la segunda posición, la de aquellos que colocando la Tierra lejos del centro, la hacen mover en torno a éste, es decir la convierten en un planeta y una estrella errante. Contra esta posición el argumento es pertinente y formalmente concluyente, pero materialmente yerra. Puesto que, aceptando que la Tierra se mueva de este modo y que se mueva con dos movimientos, no por ello se sigue necesariamente que tengan que producirse cambios en los ortos y ocasos de las estrellas fijas, como en su momento aclararé. Pero aquí quiero excusar el error de Aristóteles, incluso quiero alabarlos por haber aportado el argumento más sutil que pueda aportarse contra la posición de Copérnico. Y si la crítica es certera y en apariencia concluyentísima, veréis que tanto más sutil e ingeniosa es la solución, y que para hallarla hacia falta un ingenio tan penetrante como el de Copérnico. Y de la dificultad de entenderla, podréis deducir que tanto mayor es la dificultad de descubrirla. Por el momento dejemos pendiente la respuesta, que en su momento y lugar entenderéis, después de haber contestado a la propia crítica de Aristóteles e incluso de fortalecerla a su favor.

Pasemos ahora al tercer argumento, también de Aristóteles, respecto al que, habiendo respondido suficientemente entre ayer y hoy, no hace falta contestar nada más. Nesto que él replica que el movimiento de los graves es naturalmente rectilíneo hacia el centro, después investiga si hacia el centro de la Tierra o bien del universo, y concluye que naturalmente hacia el centro del universo, pero por accidente hacia el centro de la Tierra.

Por ello podemos pasar al cuarto, en el que deberemos detenernos bastante porque se fundamenta en la experiencia que da fuerza a casi todos los argumentos que quedan. Efectivamente, Aristóteles dice que el argumento más cierto contra la movilidad de la Tierra es el que nosotros vemos que los proyectiles lanzados hacia arriba vuelven perpendicularmente por la misma línea al mismo lugar desde el que fueron lanzados, y eso sucede aun cuando el movimiento llegue altísimo. Si la Tierra se moviese esto no podría suceder, porque en el tiempo en que el proyectil se mueve hacia arriba y hacia abajo, separado de la Tierra, el lugar en el que se inició el movimiento del proyectil se desplazaría, debido al giro de la Tierra, una distancia considerable hacia levante y al caer el proyectil percutiría en Tierra a esa misma distancia lejos de dicho lugar. De modo que en éste se concilian tanto el argumento de la bala lanzada hacia arriba con el cañón, como el usado por Aristóteles y por Ptolomeo de que se ve que los graves que caen desde grandes alturas vienen por una línea recta y perpendicular a la superficie terrestre. Ahora bien, para empezar a desenredar estos nudos, pregunto al Sr. Simplicio que si alguien negase a Ptolomeo y a Aristóteles que los graves al caer libremente desde lo alto vienen por una línea recta y perpendicular, esto es directa hacia el centro, con qué medio lo probaría.

SIMP. Por medio de los sentidos, que nos aseguran que la torre es recta y perpendicular, y nos muestran que la piedra al caer la va rozando, sin torcerse lo más mínimo hacia una u otra parte, y percute al pie, justo bajo el lugar desde donde fue lanzada.

SALV. Pero en el caso de que el globo terrestre girase y, consecuentemente, llevase consigo también a la torre, y de que, de todos modos, se viese que la piedra al caer va rozando el filo de la torre, ¿cuál debería ser su movimiento?

SIMP. En este caso habría que decir más bien “sus movimientos”, porque uno sería aquel con el que vendría desde lo alto abajo y tendría que tener otro para seguir la carrera de la torre.

SALV. Por tanto su movimiento sería un compuesto de dos, esto es de aquel con el que la piedra mide la torre y otro con el que la sigue. De este compuesto resultaría que la piedra describiría no ya la simple línea recta y perpendicular, sino una transversal y quizás no recta.

SIMP. Lo de “no recta” no lo sé. Pero entiendo claramente que sería necesariamente transversal y diferente de la otra línea recta y perpendicular que describiría estando la Tierra inmóvil.

SALV. Así pues, sólo porque veáis que la piedra que cae roza la torre, no podéis afirmar con seguridad que describa una línea recta y perpendicular, si no se supone antes que la Tierra está quieta.

SIMP. Así es. Porque si la Tierra se moviese, el movimiento de la piedra sería transversal y no perpendicular.

SALV. He aquí, pues, el paralogismo de Aristóteles y de Ptolomeo claro y evidente y descubierto por vos mismo, en el que se supone como conocido lo que se trata de demostrar.

SIMP. ¿De qué modo? A mí me parece un silogismo formalmente correcto y no una petición de principio.

SALV. He aquí cómo. Decidme: ¿en la demostración no se tiene a la conclusión por desconocida?

SIMP. Desconocida, porque de otro modo el demostrarla sería superfluo.

SALV. Pero, ¿no conviene que el término medio sea conocido?

SIMP. Es necesario, porque de lo contrario sería un querer probar “ignotum per aequum ignotum”. [“Lo desconocido por lo igualmente desconocido”.]

SALV. Nuestra conclusión que debe probarse, y que es desconocida, ¿no es el estatismo de la Tierra?

SIMP. Eso es.

SALV. El término medio, que debe ser conocido, ¿no es la caída recta y perpendicular de la piedra?

SIMP. Ese es el término medio.

SALV. Pero, ¿no hemos concluido hace poco que no podemos tener conocimiento de que tal caída sea recta y perpendicular, si antes no es conocido que la Tierra está quieta? Así pues, en vuestro silogismo la certeza del término medio se deduce de la incertidumbre de la conclusión. Ved, pues, cuál es el paralogismo y hasta qué punto lo es.

SAGR. Por consideración al Sr. Simplicio, yo quisiera, si es posible, defender a Aristóteles o, por lo menos, captar mejor la fuerza de vuestra inferencia. Vos decís: el ver rozar la torre no basta para estar seguro de que el movimiento de la piedra sea perpendicular, que es el término medio del silogismo supone que la Tierra está quieta, que es la conclusión que deber probarse. Porque, si la torre se moviese con la Tierra, y la piedra la rozase, el movimiento de la piedra sería transversal y no perpendicular. Pero yo responderé que si la torre se moviese, sería imposible que la piedra cayese rozándola y, por tanto, del que caiga rozándola se infiere el estatismo de la Tierra.

SIMP. Así es. Porque, si se pretendiera que la piedra viene rozando la torre, si ésta fuese llevada por la Tierra, sería preciso que la piedra tuviese dos movimientos naturales, esto es el recto hacia el centro y el circular en torno al centro, lo cual es imposible.

SALV. Así pues, la defensa de Aristóteles consiste en que es imposible, o al menos en que él ha considerado imposible, que la piedra pueda moverse con un movimiento mixto, recto y circular. Porque, si él no hubiese tenido por imposible que la piedra pudiera moverse hacia el centro y en torno al centro a la vez, habría aceptado que podía suceder que la piedra que cae podría ir rozando la torre tanto si ésta se mueve como si está quieta y, en consecuencia, se habría dado cuenta de que del hecho del roce no se podía inferir nada respecto al movimiento o al reposo de la Tierra. Pero eso no excusa en absoluto a Aristóteles, no sólo porque, de haber pensado así, debía haberlo dicho, siendo como es un punto tan principal en su argumento, pero más aún porque no puede decirse ni que tal efecto sea imposible ni que Aristóteles lo haya considerado imposible. No se puede decir lo primero porque dentro de poco demostraré que es no ya posible, sino necesario. Y no puede decirse lo segundo, porque Aristóteles mismo acepta que el fuego va hacia arriba naturalmente por una línea recta y que se mueve girando con el movimiento diurno, participado por el cielo a todo el elemento del fuego y a la mayor parte del aire. Por tanto, si no tiene por imposible el mezclar el recto hacia arriba con el circular, comunicado al fuego y al aire por el cóncavo lunar, bastante menos podrá considerar imposible la mezcla del recto hacia abajo de la piedra con el circular, que fuese natural a todo el globo terrestre, del que la piedra es parte.

SIMP. A mí eso no me parece así, porque si el elemento del fuego gira junto con el aire, es lo más fácil e incluso necesario que una pequeña parte de fuego, que desde la Tierra suba hacia lo alto, siendo un cuerpo tan tenue, ligero y facilísimo de mover, al pasar por el aire móvil reciba el mismo movimiento. Pero que una piedra pesadísima o una bala de cañón, que desde lo alto venga hacia abajo y haya sido abandonada a sí misma, se deje transportar por el aire o por otra cosa es del todo increíble. Además, tenemos la experiencia muy adecuada de la piedra dejada caer desde la cima del mástil de la nave que, si la nave está quieta, cae al pie del mástil, pero si la nave avanza, cae tan lejos del mismo punto cuanto la nave, en el tiempo de la caída de la piedra, se ha desplazado hacia adelante. Y no son pocas brazas cuando el avance de la nave es veloz.

SALV. Existe una gran diferencia entre el caso de la nave y el de la Tierra, si el globo terrestre tuviese movimiento diurno. Puesto que es cosa manifestísima que el movimiento de la nave, del mismo modo que para ésta no es movimiento natural, también es accidental a todas las cosas que están en ella. Por lo cual no es sorprendente que la piedra, que era retenida en la cima del mástil, dejada en libertad descienda sin estar constreñida a seguir el movimiento de la nave. Pero la revolución diurna se da por movimiento propio y natural al globo terrestre y, en consecuencia, a todas sus partes y, en tanto impreso por la naturaleza, les es indeleble. Por ello, la piedra que está en la cima de la torre tiene como su instinto primario el girar en torno al centro de su todo en veinticuatro horas y ejerce ese talento natural eternamente, cualquiera que sea el estado en que sea puesta. Y para convenceros de esto, no tenéis más que cambiar una antigua idea grabada en vuestra mente y decir: "Del mismo modo que, por haber considerado hasta ahora que es propiedad del globo terrestre permanecer inmóvil en torno a su centro, no he tenido ninguna dificultad u objeción en aceptar que cualquier

pequeña parte suya también permanezca naturalmente en reposo, así también es preciso que si el instinto natural del globo terrestre fuese girar en veinticuatro horas, la inclinación intrínseca y natural de cada una de sus partes sea no el estar quieta, sino seguir el mismo curso”. Y así, se podrá concluir sin ningún inconveniente que, por no ser natural, sino extraño, el movimiento conferido a la nave por la fuerza de los remos, y por ella a todas las cosas que contiene, es preciso que la piedra, cuando se haya separado de la nave, se someta a su naturaleza y vuelva a ejercer su puro y simple talento natural.

Añádase que es necesario que, al menos la parte del aire que está más baja que los montes más altos, sea arrastrada y hecha girar por la aspereza de la superficie terrestre, o bien que, en cuanto mezcla de muchos vapores y exhalaciones terrestres, observe naturalmente el movimiento diurno; lo cual no sucede al aire que está en torno a la nave impulsada por los remos. Por lo cual, el argumento de la nave no tiene fuerza de inferencia para el de la torre. Porque la piedra que cae de la cima del mástil entra en un medio que no tiene el movimiento de la nave. Pero la que parte de lo alto de la torre se encuentra en un medio que tiene el mismo movimiento que todo el globo terrestre, de modo que sin ser impedida por el aire, antes al contrario más bien favorecida por el movimiento de éste, puede seguir el curso universal de la Tierra.

SIMP. Yo no acabo de entender que el aire pueda imprimir a una piedra enorme o a una bola de hierro o de plomo que pese, v.g., doscientas libras, el movimiento con el que él mismo se mueve o que acaso comunica a la pluma, a la nieve y a otras cosas ligerísimas. Al contrario, veo que un peso de éstos, expuesto a cualquier viento, por impetuoso que sea, no es movido ni un sólo dedo. Pensad, pues, si el aire lo llevará consigo.

SALV. Existe una gran diferencia entre vuestra experiencia y nuestro caso. Vos hacéis que el viento sobrevenga a la piedra que está en reposo. Nosotros exponemos al aire, que ya se mueve, la piedra que se mueve a su vez con la misma velocidad, de modo que el aire no ha de conferirle un nuevo movimiento, sino sólo mantenerlo o mejor dicho no estorbar el que ya tiene. Vos queréis impulsar la piedra con un movimiento que es extraño y ajeno a su naturaleza. Yo conservarlo en su movimiento natural. Si queréis proponer una experiencia mas ajustada al caso, debéis decir que se observaría, si no con el ojo de la frente, al menos con el de la mente, lo que sucedería si un águila llevada por el ímpetu del viento nos dejase caer de sus garras una piedra. Dado que al partir de la garras, la piedra ya volaba a la par con el viento, y una vez que ha partido entra en un medio que se mueve con la misma velocidad, estoy totalmente convencido de que no se vería caer hacia abajo perpendicularmente, sino que siguiendo el curso del viento y añadiéndole el de la propia gravedad, se movería con un movimiento transversal.

SIMP. Habría que poder hacer dicha experiencia y después, según lo sucedido, juzgar. Mientras tanto, hasta aquí el efecto de la nave parece favorecer mi opinión.

SALV. Decís bien: hasta aquí. Porque quizás dentro de poco podría cambiar de aspecto. Y para no seguir teniéndoos, como suele decirse, sobre ascuas, decid Sr. Simplicio: ¿estáis del todo convencido de que la experiencia de la nave cuadra tan bien a nuestro propósito que deba creerse razonablemente que lo que se ve que sucede en ella deba suceder también en el globo terrestre?

SIMP. Hasta aquí me ha parecido que sí. Y aunque vos habéis planteado algunas pequeñas diferencias, no me parecen tan importantes como para hacerme cambiar de parecer.

SALV. Más bien deseo que continuéis en él y que tengáis por seguro que el efecto de la Tierra deba responder al de la nave, a condición de que si eso se mostrase perjudicial para vuestras necesidades, no se os ocurra cambiar de idea. Vos decís: puesto que si la nave está quieta, la piedra cae al pie del mástil, y si esta en movimiento cae lejos del pie, por la inversa, del hecho de que la piedra caiga al pie se infiere que la nave está quieta, y del hecho de que caiga lejos se deduce que la nave se mueve. Y puesto que lo que ocurre en el caso de la nave debe igualmente suceder en el caso de la Tierra, del hecho de que la piedra caiga al pie de la torre se infiere necesariamente la inmovilidad del globo terrestre. ¿No es este vuestro razonamiento?

SIMP. Es exactamente así, resumido de un modo que lo hace facilísimo de entender.

SALV. Ahora decidme, si la piedra abandonada desde la cima del mástil, en el caso de que la nave avance con gran velocidad, cayese precisamente en el mismo lugar de la nave en el que cae cuando la nave está quieta, ¿qué utilidad os aportaría esta caída de cara a aseguraros de si el bajel está quieto o si avanza?

SIMP. Absolutamente ninguna. Al igual que, por ejemplo, a partir del latir del pulso no se puede saber si uno duerme o está despierto, porque el pulso late igual en los que duermen que en los despiertos.

SALV. Muy bien. ¿Habéis hecho alguna vez la experiencia de la nave?

SIMP. No la he hecho. Pero creo que los autores que la aducen, la han observado diligentemente. Por lo demás, la causa de la diferencia se conoce tan claramente que no deja lugar a duda.

SALV. Vos mismo sois un buen testimonio de que es posible que los autores la aduzcan sin haberla hecho, puesto que sin haberla hecho la tenéis por segura y os remitís a la buena fe de su afirmación. Así también no sólo es posible, sino necesario, que también ellos hayan hecho lo mismo, quiero decir remitirse a sus antecesores, sin llegar nunca a alguien que la haya hecho. Porque cualquiera que la haga hallará que la experiencia muestra todo lo contrario de lo que se ha escrito. Esto es, mostrará que la piedra cae siempre en el mismo lugar de la nave, tanto si está quieta como si se mueve con cualquier velocidad. Por lo que, por ser la misma la argumentación referente a la Tierra que a la nave, del hecho de que la piedra caiga siempre perpendicularmente al pie de la torre no se puede inferir nada sobre movimiento o reposo de la Tierra.

SIMP. Si vos me remitís a un medio distinto de la experiencia, creo que nuestras disputas no acabarán fácilmente. Porque eso me parece algo tan alejado de cualquier razonamiento humano, que no deja el más mínimo lugar a la credulidad o a la probabilidad.

SALV. Pues en mí lo ha dejado.

SIMP. ¿O sea que vos, no habéis hecho no ya cien, sino ni una prueba, y la afirmáis tan libremente como segura? Yo insisto en mi incredulidad, y en la misma seguridad de que la experiencia ha sido hecha por los autores más importantes que se sirven de ella, y que esta muestra lo que ellos afirman.

SALV. Yo sin experiencia estoy seguro de que el efecto se dará como os digo, porque es necesario que así suceda. Y además añadido que también vos sabéis que no puede suceder de otro modo, por más que fingís o simuláis fingir que no lo sabéis. Pero yo soy tan buen domador de cerebros que os lo haré confesar a viva fuerza.

Pero el Sr. Sagredo está muy callado, aunque me parece haber apreciado que teníais intención de decir algo.

SAGR. Ciertamente quería decir algo, pero la curiosidad que me ha provocado el oír decir que se haría tal violencia al Sr. Simplicio que pondría de manifiesto lo que nos quiere ocultar, me ha hecho dejar de lado cualquier otro deseo. Por ello os ruego que cumpláis tal jactancia.

SALV. Con tal que el Sr. Simplicio se limite a responder a mis preguntas, no os defraudaré.

SIMP. Yo responderé lo que sepa con la seguridad de que tendré pocos problemas, porque de las cosas que tengo por falsas no creo que yo pueda saber nada, puesto que la ciencia trata de lo verdadero, no de lo falso.

SALV. No deseo que digáis o respondáis que sabéis nada más que lo que sabéis con toda seguridad. Por tanto, decidme. Si tuvieseis una superficie plana, tan pulida como un espejo y de materia dura como el acero y que no estuviese paralela al horizonte, sino un poco inclinada, y sobre ésta pusieseis una bola perfectamente esférica, de materia grave y durísima como, v.g., de bronce, si la dejarais abandonada a sí misma, ¿qué creéis que haría? ¿No creéis (como creo yo) que se mantendría quieta?

SIMP. ¿Si la superficie estuviese inclinada?

SALV. Sí, puesto que así ya lo he supuesto.

SIMP. Yo no creo que se quedase quieta en absoluto, más bien al contrario estoy seguro de que se movería espontáneamente hacia el declive.

SALV. Fijaos bien en lo que decís, Sr. Simplicio, porque yo estoy seguro de que se quedaría quieta cualquiera que fuese el lugar en que la pusierais.

SIMP. Si vos, Sr. Salviati, os servís de esta clase de suposiciones, ya dejará de extrañarme que lleguéis a las conclusiones más falsas.

SALV. Así pues, ¿estáis seguro de que la bola se movería espontáneamente hacia el declive?

SIMP. ¿Qué duda cabe?

SALV. Y eso lo consideráis seguro, no porque yo os lo haya enseñado (porque yo trataba de persuadiros de lo contrario), sino por vos mismo y por vuestro juicio natural.

SIMP. Ahora entiendo vuestro truco. Vos habláis así para tantearme y (como dice el vulgo) sonsacarme, pero no porque lo creyeráis así realmente.

SALV. Así es. ¿Y cuánto tiempo se movería la bola, y con qué velocidad? Notad que he mencionado una bola perfectísimamente redonda y un plano exquisitamente pulido para eliminar todos los impedimentos externos y accidentales. Además quiero que hagáis abstracción del aire, con la resisten-

cia que ofrecería al estar a la intemperie, y de todos los demás obstáculos accidentales que se os puedan ocurrir.

SIMP. Lo he entendido todo muy bien. Y en cuanto a vuestra pregunta, respondo que la bola continuaría moviéndose hasta el infinito, si tanto se prolongase la inclinación del plano, y con movimiento continuamente acelerado; pues tal es la naturaleza de los móviles graves, que "*vires acquirant eundo*". Y cuanto mayor fuese el declive mayor sería la velocidad.

SALV. Pero si uno quisiera que la bola se moviese hacia arriba sobre la misma superficie, ¿creéis que lo haría?

SIMP. Espontáneamente no, sólo si la arrastraran o la arrojaran con violencia.

SALV. Y si fuese empujada con algún ímpetu que se le imprimiera violentamente, ¿cuál y cuánto creéis que sería su movimiento?

SIMP. El movimiento, por ser contrario a la naturaleza, iría languideciendo y retardándose progresivamente, y sería más largo o más breve según el mayor o menor ímpetu y según el mayor o menor declive.

SALV. Entonces me parece que hasta aquí me habéis explicado los accidentes de un móvil sobre dos planos distintos. En el plano inclinado el móvil grave desciende espontáneamente y se va acelerando continuamente, y para mantenerlo en reposo hay que usar fuerza. Pero sobre el plano ascendente se requiere fuerza para empujarlo y también para detenerlo, y el movimiento que se le ha impreso va menguando continuamente, hasta que al final se aniquila.

Decís además que tanto en un caso como en el otro la diferencia surge del hecho de que la cuesta hacia arriba o hacia abajo del plano sea mayor o menor. De modo que de la mayor inclinación hacia abajo se sigue mayor velocidad y, por el contrario, sobre el plano cuesta arriba el mismo móvil lanzado con la misma fuerza se mueve a tanta mayor distancia cuanto menor es la elevación. Ahora decidme lo que le sucedería al mismo móvil sobre una superficie que no estuviese inclinada ni hacia arriba ni hacia abajo.

SIMP. En este caso tengo que pensar un poco la respuesta. No existiendo declive hacia abajo, no puede haber inclinación natural al movimiento, y no existiendo inclinación hacia arriba, no puede haber resistencia a ser movido, de modo que vendría a ser indiferente entre la propensión y la resistencia al movimiento. Me parece, por tanto, que debería quedarse naturalmente quieto. Pero soy un desmemoriado, porque no hace mucho que el Sr. Sagredo me hizo entender que así sucedería.

SALV. Así lo creo, si uno lo dejase quieto. Pero, y si le hubiera dado ímpetu hacia algún lado, ¿qué sucedería?

SIMP. Sucedería que se movería hacia ese lado.

SALV. Pero, ¿con qué clase de movimiento? ¿Continuamente acelerado como en los planos inclinados hacia abajo, o progresivamente enlentecido, como en los inclinados hacia arriba?

SIMP. Al no haber inclinación ni hacia arriba ni hacia abajo, no sé captar ini causa de aceleración ni de enlentecimiento.

SALV. Sí. Pero si no existe causa de enlentecimiento, mucho menos debe haberla de reposo. Así pues, ¿cuánto presumís que duraría el movimiento?

SIMP. Tanto cuanto durase la longitud de la superficie no inclinada ni hacia arriba ni hacia abajo.

SALV. Así pues, si tal espacio no tuviese fin, ¿el movimiento en él también sería igualmente sin fin, esto es perpetuo?

SIMP. Me parece que sí, si el móvil fuese de materia que durara.

SALV. Eso ya se ha dado por sentado, porque se ha dicho que se eliminaban todos los impedimentos accidentales y externos, y la fragilidad del móvil en este caso es uno de los impedimentos accidentales. Ahora decidme: ¿cuál creéis que es la causa de que la bola se mueva espontáneamente sobre el plano inclinado hacia abajo y que no lo haga, sin violencia, sobre el inclinado hacia arriba?

SIMP. Porque la inclinación de los cuerpos graves es la de moverse hacia el centro de la Tierra, y sólo mediante violencia hacia la circunferencia. Y la superficie inclinada hacia abajo es la que va aumentando la proximidad al centro, y la inclinada hacia arriba va aumentando la distancia.

SALV. Así pues, una superficie que no hubiera de tener inclinación ni hacia arriba ni hacia abajo, tendría que ser igualmente distante del centro en todas sus partes. Pero, ¿existe en el mundo alguna superficie así?

SIMP. No carecemos de ellas. He aquí la de nuestro globo terrestre, en el caso de que fuese bien pulida, y no escabrosa y montañosa como es. Pero está la del agua, cuando está plácida y tranquila.

SALV. Así pues, una nave que vaya moviéndose por el mar en calma es uno de esos móviles que avanzan por una de esas superficies que no son inclinadas ni hacia arriba ni hacia abajo, y por tanto, si le fuesen eliminados todos los obstáculos accidentales y externos, en disposición de moverse incesante y uniformemente con el impulso recibido una vez.

SIMP. Así parece que debe ser.

SALV. Y la piedra que está sobre la cima del mástil, ¿no se mueve también, llevada por la nave, por la circunferencia de un círculo, en torno al centro, y en consecuencia con un movimiento indeleble en ella, eliminados todos los impedimentos externos?

SIMP. Hasta aquí todo va bien. Pero ¿y el resto?

SALV. Sacad por fin la última consecuencia por vos mismo, si por vos mismo habéis sabido todas las premisas.

SIMP. Vos queréis decir como última conclusión que, al moverse la piedra con un movimiento indeleblemente impreso en ella, no dejará la nave, al contrario la seguirá y finalmente caerá en el mismo lugar en que cae cuando la nave está quieta. Y así digo yo también que sucedería si no hubiera impedimentos externos que estorbasen el movimiento de la piedra después de haber sido dejada en libertad. Dichos impedimentos son dos. Uno consiste en que el móvil es impotente para romper el aire sólo con su ímpetu, faltándole el de la fuerza de los remos, del cual era partícipe, como parte de la nave mientras estaba sobre el mástil. El otro es el movimiento nuevo de caer hacia abajo, que necesariamente constituye un impedimento para el movimiento hacia adelante.

SALV. En cuanto al impedimento del aire, no os lo niego. Y si el móvil que cae fuese de materia ligera, como una pluma o un copo de lana, el enlentecimiento sería muy grande. Pero en una piedra pesada es pequeñísimo. Y vos mismo habéis dicho hace poco que la fuerza del viento más impetuoso no basta para mover de lugar una piedra grande. Pensad, pues, que hará el aire quieto encontrado por la piedra, no más veloz que el navío. No obstante, como he dicho, os concedo este pequeño efecto, que puede depender de tal impedimento. De mismo modo sé que vos me concederéis que si el aire se moviese con la misma velocidad que la nave y la piedra, el impedimento sería absolutamente nulo.

En cuanto al otro, del movimiento sobreañadido hacia abajo, primero es evidente que ambos, es decir el circular en torno al centro y el recto hacia el centro, no son contrarios, ni destructivos el uno para el otro, ni incompatibles porque el móvil no tiene ninguna repugnancia a dicho movimiento. Puesto que vos mismo habéis concedido ya que la repugnancia es contra el movimiento que se aleja del centro, y la inclinación hacia el movimiento que se aproxima al centro. De donde se sigue necesariamente que al movimiento que no se aproxima ni se aleja del centro el móvil no tiene ninguna repugnancia ni propensión ni, en consecuencia, causa de que disminuya en él la facultad que se le ha impreso. Y, puesto que la causa motriz que tiene que debilitarse en la nueva operación no es una sola, sino que son dos distintas entre sí, de las cuales la gravedad cuida sólo de atraer el móvil hacia el centro, y la virtud impresa a llevarlo en torno al centro, no queda lugar alguno para el impedimento.

SIMP. Ciertamente el razonamiento es, en apariencia, bastante verosímil, pero en esencia se ve entorpecido por cierta dificultad difícil de superar. A lo largo de todo el argumento habéis hecho una suposición que no os será concedida fácilmente por la escuela peripatética pues es contrarísima a Aristóteles. Esta consiste en tomar como cosa conocida y manifiesta que el proyectil separado del proyector continúa el movimiento por una virtud impresa en él por el mismo proyector. Dicha virtud impresa es tan odiosa a la filosofía peripatética como el paso de un accidente de un sujeto a otro. En esta filosofía se afirma, como creo que sabéis, que el proyectil es llevado por el medio que, en nuestro caso, viene a ser el aire. Por tanto, si la piedra lanzada desde la cima del mástil tuviera que seguir el movimiento de la nave, sería necesario atribuir tal efecto al aire, y no a la virtud impresa en él. Pero vos suponéis que el aire no sigue el movimiento de la nave, sino que está tranquilo. Además, el que lo deja caer no ha de lanzarlo ni darle ímpetu con el brazo, sino que simplemente debe abrir la mano y dejarlo. De este modo, ni por la virtud impresa en él por el proyector, ni por causa del aire, podrá la piedra seguir el movimiento de la nave y, por tanto, quedará atrás.

SALV. Me parece, pues, deducir de vuestro argumento que, no siendo la piedra empujada por el brazo de aquél, lo que sucede no equivale en absoluto a una proyección.

SIMP. No puede llamarse propiamente movimiento de proyección.

SALV. Así pues, lo que dice Aristóteles del movimiento, del móvil y del motor de los proyectiles, no tiene que ver con nuestro asunto. Y, si no tiene que ver, ¿por qué lo sacáis a colación?

SIMP. Lo menciono a causa de esa virtud impresa, nombrada e introducida por vos, la cual, no existiendo en el mundo, no puede obrar nada porque "non entium nullae sunt operatione". Y, por tanto, no sólo del movimiento

de los proyectiles, sino de cualquier otro que no sea natural, hay que atribuir la causa al medio, que no se ha tenido en cuenta debidamente. Por tanto, lo dicho hasta aquí resulta ineficaz.

SALV. ¡Ea!, todo a su debido tiempo. Pero decidme: ya que vuestra crítica se basa totalmente en la inexistencia de la virtud impresa, cuando yo os haya demostrado que el medio no tiene nada que ver en la continuación del movimiento de los proyectiles, una vez que se han separado del proyector, ¿dejaréis que exista la virtud impresa, o bien os prepararéis con algún otro asalto a su destrucción?

SIMP. Eliminada la acción del medio, no veo que se pueda recurrir a otra cosa que a la facultad impresa por el que mueve.

SALV. Mejor será, para eliminar lo máximo posible las causas de que la disputa continúe indefinidamente, que vos expliquéis lo más claramente que se pueda cuál sea la actuación del medio en la continuación del movimiento del proyectil.

SIMP. El proyector tiene la piedra en la mano. Mueve con velocidad y fuerza el brazo, con cuyo movimiento se mueve no más la piedra que el aire de alrededor, por lo que la piedra, al ser abandonada por la mano, se encuentra en el aire que ya se mueve con ímpetu, y es transportada por dicho aire. De modo que si el aire no actuase, la piedra caería de la mano al pie del proyector.

SALV. ¿Y vos habéis sido tan crédulo que os habéis dejado convencer por estas boberías, cuando en vos mismo tenéis la facultad de refutarlas y de entender la verdad? Decidme, pues, si la piedra grande o la bala de artillería, que simplemente colocada sobre una mesa permanecía inmóvil contra cualquier viento impetuoso según afirmasteis vos hace poco, hubiese sido una bola de corcho o de algodón, ¿creéis que el viento la habría movido de lugar?

SIMP. Incluso estoy seguro que se la habría llevado, y tanto más velozmente cuanto más ligera hubiese sido la materia. Precisamente por eso vemos que las nubes son transportadas con velocidad igual a la del viento que las empuja.

SALV. Y el viento, ¿qué es?

SIMP. El viento se define como no siendo más que aire movido.

SALV. Así pues, ¿el aire movido transporta más velozmente y a mayor distancia las materias ligerísimas que las pesadísimas?

SIMP. Sin duda.

SALV. Pero, si vos lanzaseis con el brazo una piedra y después un copo de algodón, ¿cuál se movería con mayor velocidad y más lejos?

SIMP. La piedra con diferencia. Más aun, el algodón me caería a los pies.

SALV. Pero si lo que mueve el proyectil, después de haberlo dejado con la mano, no es otra cosa que el aire movido por el brazo, y el aire movido empuja más fácilmente las materias ligeras que las graves, ¿cómo pues el proyectil de algodón no va más lejos y más veloz que el de piedra? Es necesario, pues, que en la piedra permanezca algo, además del movimiento del

aire. Además, si de esa viga pendiesen dos bramantes de la misma longitud, y al final de uno hubiese atada una bola de plomo, y una de algodón en el otro, y ambos se alejasen por igual de la perpendicular, y después se dejasen en libertad, no hay duda de que uno y otro se moverían hacia la perpendicular, y que empujados por el propio ímpetu la traspasarían en un cierto intervalo, y después volverían a ella. Pero, ¿cuál de esos péndulos creéis vos que se movería más tiempo, antes de detenerse en la vertical?

SIMP. La bola de plomo iría de aquí allá mil veces, y la de algodón dos o tres como máximo.

SALV. De modo que el ímpetu y la movilidad, cualquiera que sea la causa, se conserva más largamente en las materias graves que en las ligeras. Paso ahora a otro punto, y os pregunto: ¿por qué el aire no se lleva ahora mismo el limón que está sobre esa mesa?

SIMP. Porque el propio aire no se mueve.

SALV. Es necesario, pues, que el proyector confiera al aire el movimiento.

Erasmus de Rotterdam

Elogio de la locura⁶⁵

(SELECCIÓN)

Dedicatoria de Erasmo de Rotterdam a su amigo Tómas Moro

Salud.

En el transcurso del viaje que hice, no ha mucho, de Italia a Inglaterra, a fin de no perder el tiempo en conversaciones insulsas y triviales, mientras tuve que ir a caballo, solía ponerme a pensar en nuestros comunes estudios y me distraía con el recuerdo de los doctos y bondadosos amigos a quienes iba a volver a ver, y entre los cuales ocupas tú, mi querido Moro, el primer lugar.

Este recuerdo, en la ausencia, me consolaba tanto como otras veces tu compañía, que no te engaño si afirmo que es la que mayor satisfacción me produce en el mundo. Pero como de algo más que de recuerdos tenía que ocuparme, y como la oportunidad no era muy propicia para cosas de mayor enjundia, ocurrírseme componer un Elogio de la locura.⁶⁶

Ya te estoy oyendo preguntar: ¿Qué Minerva? te ha inspirado semejante idea? En primer lugar te diré que tu apellido, Moro, tan parecido a la palabra Mória como distinto es su significado del que lo lleva, pues todos sabemos que nadie está más lejos de tal concepto. Y, en segundo lugar, supuse que había de agradarte este pasatiempo, pues no ignoro que este género de bromas, que no carecen de doctrina ni de sabiduría, te agrada y entretiene, ya que en cierta forma imitas a Demócrito, y si bien la agudeza de tu ingenio te coloca por encima del vulgo, la bondad de tu carácter te hace mostrarte con todos amable y llano.

⁶⁵ Tomado de Editorial Arte y Literatura, La Habana, 1984.

⁶⁶ En algunas ediciones el lector se encontrará con el título de *Elogio de la necedad* y en otras el de *Elogio de la estulticia*. Esto se debe a que sus traductores entendieron que los mismos correspondían mejor al que Erasmo dio a su famosa sátira *Encomium moriae*. En la presente edición se ha tomado el consagrado mundialmente: *Elogio de la locura*.

Espero, pues, que aceptes sin enojos este modesto trabajo, que, desde el momento en que te lo dedico, queda bajo tu protección y ya no es mío, sino tuyo. No han de faltar, bien lo sé, las críticas, diciendo que es una bagatela impropia de un teólogo, o bien que su mordacidad no condice con la humildad cristiana; y hasta acaso se me acuse de pretender resucitar la comedia a la manera de Luciano y de arremeter sin piedad contra todo.

A aquellos que me tachen de superficial y jocoso, podría recordarles que no he sido yo el inventor de este género, pues en siglos anteriores lo han cultivado: Homero, en la *Batracomiomaquia*, cantó las discordias entre las ranas y los ratones; Virgilio nos habló del mosquito y el almodrote; Ovidio elogió las nueces; Polícrato alabó a Busiris, mientras Isócrates lo condenó; Glaucó hizo el elogio de la injusticia; Favorino hizo el de Tersites y el de las cuartanas; Sinesio ponderó la calvicie; Luciano celebró las moscas y los parásitos; Séneca se entretuvo en hacer la apoteosis de Claudio; Plutarco compuso el diálogo de Grillo y Ulises; Luciano y Apuleyo presentaron en sus obras al asno; y terminaría advirtiéndoles que hasta hubo quien escribió el testamento del lechón Grunio Corocotta citado por san Jerónimo. De manera que no se me da por lo que digan los críticos, y, si quieren, pueden representarme jugando a los dados o montado en el palo de una escoba, volando por los aires.

Si a todos los humanos concedemos su derecho a divertirse, sería verdaderamente injusto negárselo a los estudiosos, y mucho más si componen alguna de esas obras en que, bajo la apariencia de la chanza, se tratan asuntos trascendentales, con lo cual dan más provecho al lector que con las hinchadas y frías disertaciones, recargadas de retórica y remendadas de filosofía, haciendo el elogio de algún príncipe ignorado e ignorante, o aconsejando la guerra al turco, cuando no pronosticando el porvenir o provocando un alboroto a propósito de cosas que a nadie interesan.

Y así como es una insensatez tratar un tema serio de un modo frívolo, así hay pocas cosas más ingeniosas que desarrollar un asunto burlesco sin caer en chocarrerías. Mas no aspiro a ser juez de mi propia causa, si bien creo poder decir, sin caer en vanidad, que el *Elogio de la locura* no me ha salido del todo sandio.

Por lo que toca al reproche que pudieran hacerme de mordaz, contestaré que en todas las épocas fue concedida al escritor la liberalidad de burlarse de las cosas humanas, siempre que sus burlas no cayesen en ofensas. Y declaro que me sorprende la delicadeza de oído que hoy se estila, pues algunos hay que sólo pueden escuchar lo que les halaga, pudiendo encontrarse religiosos que antes tolerarían una horrible blasfemia contra Jesucristo que una ligera broma dirigida a un papa o a un rey, sobre todo si con ella corre algún peligro su pitanza. Y yo me pregunto: ¿no es enseñanza y doctrina, más bien que mordacidad insensata, criticar las costumbres de los hombres, cuando no se zahiere a nadie en particular? Leyéndome, observarás que he dejado los nombres propios en el tintero; así que, si alguien se da por aludido, será porque le acusa su conciencia, pues en mi sátira me limito a generalizar, y nadie podrá decir en justicia que mis palabras vayan contra él particularmente.

En esto no me parezco a san Jerónimo, que, utilizando este género y manera, llevó la burla a los mayores extremos, sin perdonar los nombres propios de aquellos a quienes zahería. Yo no cito a nadie y he puesto en mi escrito la moderación debida para que el lector comprenda que he querido criticar,

pero no molestar, pues no he seguido el ejemplo de Juvenal revolviendo el fangoapestoso, sino que me propuse dar a conocer más las ridiculeces que las torpezas.

Y si, en fin, no bastan estas razones para tranquilizar a algunos, pueden tener en cuenta que censurar es propio de la Locura y, al traerla aquí, no he tenido más remedio que dejarla hablar como es su gusto.

Mas, ¿para qué insistir, si tú eres el único abogado que puede defender con verdadera maestría causas aún menos justas que ésta?

Salud, elocuentísimo Moro; en tus manos dejo la defensa de esta Locura que te dedico.

En el campo, a 5 de junio de 1508.

Habla la locura

El vulgo dirá de mí lo que quiera, pero lo cierto es que no soy tan insensata como se cree, puesto que nadie posee como yo el secreto de divertir a los dioses y a los hombres. Pruebas al canto. ¿No veis cómo, apenas me he presentado ante esta numerosa asamblea, todos los semblantes han sido invadidos por la más viva alegría? Sí; de pronto, en cuanto, me visteis aparecer, vuestras frentes se han desarrugado y vuestros labios no pueden contener la risa. De vuestros rostros se ha borrado la pena que los nublaba, y ahora parecéis tan satisfechos como lo estaban los dioses de Homero después de beber el néctar mezclado con *nephente*. Hace un instante, al veros tan sombríos, cualquiera hubiera pensado que salíais del antro de Trofonio. Con mi sola presencia he producido sobre vosotros el mismo efecto que produce el sol cuando, después de un crudo invierno, recobra su vigor y funde la nieve y el hielo, devolviendo a la tierra su fecundidad y su alegría. He sido para vosotros la Primavera, y este efecto, tan grato como las brisas de Favonio, lo he conseguido sin discursos largamente meditados. Para disipar vuestro tedio, uno de esos oradores tendría que bracear y ponerse ronco, mientras que yo os he convencido sólo con presentarme.

Con respecto al asunto que hoy me trae ante vosotros con tan inusitado aparato, os lo voy a decir, si tenéis a bien escucharme, pero no con la atención que dispensáis a los sermones de los predicadores, sino con la que prestáis a los sacamuelas, a los bufones y a los juglares. O, mejor aún, con el agudo oído con que el insigne Midas escuchaba a Pan.

Hoy quiero hacer un poco de sofista ante vosotros, mas no por cierto como esos que ahora andan por ahí, llenando de insulseces el cerebro de los niños, haciéndoles más discutidores que mujeres, sino a la manera de aquellos de tiempos antiguos, que se llamaban precisamente *sofistas* para eludir el nombre de sabios, ya caído en descrédito, y que se dedicaban a loar a los dioses y a los héroes. Ahora también vosotros vais a escuchar una loa, pero no la de Hércules ni la de Solón, sino la mía propia, la de la Locura.

Declaro, antes de seguir adelante, que no tengo por sabios a aquellos que consideran inmodesto y petulante alabarse a sí mismos. Se puede ser todo lo loco que se quiera con tal de tener la virtud de reconocerlo. ¿Hay algo más natural que ver a la Locura alabándose y haciendo que las trompetas de la fama proclamen sus propios méritos? Nadie mejor que yo misma puede dar-

me a conocer, porque no creo que ninguno de vosotros pretenda conocerme mejor ni tan bien como yo me conozco.

Por lo demás me parece que no soy ni más ni menos modesta que la mayoría de los sabios, o mejor dicho, de los que el vulgo tiene por tales, quienes, echando la dignidad a la espalda, pagan a un retórico servil o a un poeta hambriento, para que a cada dos por tres hagan su panegírico, que es una retahíla de mentiras; pero el alabado, a fuerza de escucharlas llega a creerlas, y se infla como un pavo y yergue la cabeza cuando el adulador retribuido lo coloca a la altura de los mismos dioses y lo presenta como un dechado de virtudes, sabiendo perfectamente que está muy lejos de serlo y que su tarea no es otra cosa que engalanar al grajo con plumas ajenas, querer blanquear a un negro o transformar una mosca en un elefante.

En resumidas cuentas, yo no hago más que poner en práctica el antiguo proverbio que dice: “Bien hace en alabarse a sí mismo quien no tiene a nadie que lo alabe”. Y aquí creo que viene muy a cuento declarar que no sé qué me asombra más: si la ingratitud o la indiferencia de los humanos para conmigo. Me cortejan todos, me buscan, están satisfechos de los beneficios que les hago, y nunca, desde que el mundo es mundo, ha habido uno solo que se haya dignado alzar su voz para hacer el elogio de la Locura, mientras que se rompían los sesos buscando palabras de elogio para el cruel Busiris, para el tirano Falaris, para las fiebres cuartanas, para las moscas, para la calvicie y para otras pestes semejantes.

La disertación que vais a escuchar es improvisada, y por eso será más sincera. No me propongo hacer gala de mi ingenio, según es costumbre en todos los oradores, especialmente en los de nuestro tiempo, pues demasiado sabéis que éstos, cuando pronuncian un discurso en cuya elaboración han empleado treinta años, y algunas veces valiéndose de lo que otros han dicho, afirman que no tardaron más de tres días en redactarlo o dictarlo, dando a entender que para ellos eso es una bagatela, un juego de niños. Por mi parte, puedo asegurar que siempre he sentido satisfacción en decir sin preparación de ningún género lo que me viene a los labios. No esperéis, por lo tanto, que, imitando a los retóricos que todos conocemos, haga una minuciosa definición de mi persona, y mucho menos, la clásica división en esta clase de disertaciones. Porque, ¿qué es definir? Es encerrar en sus justos términos la idea de una cosa. ¿Y qué es dividir? Es separar las partes de una cosa. Pues bien: no me conviene lo uno ni lo otro. Siendo mi poder tan extenso como es, ¿cómo podría yo encerrarme en unos “justos términos”? ¿Y cómo separar en partes lo que con su culto une toda la Tierra? Además, ¿no sería ridículo que hiciese mi propia definición cuando me tenéis ante vosotros? Yo soy la “dispensadora de bienes”, que los concede con sincero desprendimiento y a quien universalmente se conoce por el nombre de Locura. Pero no hace falta insistir sobre esto. ¿Acaso no llevo grabada en el rostro mi verdadera personalidad? Si a alguien se le ocurriese tomarme por la Sabiduría o por Minerva, bastaría para desengañarse que me mirase a la cara, espejo del alma, según es sabido. Nadie, pues, puede llamarse a engaño conmigo, pues mis labios sólo dicen lo que siente mi corazón. En todas partes soy idéntica a mí misma, y no consiguen disimularme ni siquiera los que andan por ahí presumiendo de sabios y de puros; éstos, bajo la piel de león, dejan asomar las inconfundibles orejas de Midas.

Muy ingratos son, ciertamente, esos secuaces míos que se avergüenzan de mi nombre, lanzándolo como un insulto al rostro de los demás. Ésos

pretenden pasar por Tales de Mileto y no son más que unos pobres mentecatos; sabios-tontos es el nombre que mejor les cuadra.

Habréis observado que tan pronto hablo en latín como en griego, y es que quiero parecerme a los retóricos de estos tiempos, que se asemejan a la sanguijuela en lo de tener dos lenguas, salpicando sus disertaciones en latín con algunas citas en griego, con lo cual forman un mosaico que casi siempre resulta ridículo. Hasta los hay que, desconociendo esas lenguas, echan mano de cualquier rancio pergamino para copiar algunos vocablos anticuados, que pasman a los lectores. y oyentes inadvertidos, porque es defecto humano elogiar y admirar más una cosa cuanto menos se la comprende Y ocurre que, aunque no se saca nada en limpio de tanta erudición; se aplaude y se mueve la cabeza como el burro mueve las orejas, haciendo signos de aprobación para que los demás crean que se ha entendido perfectamente lo expresado por el retórico.

Pero noto que me he alejado del asunto y quiero volver a él. ¿Cómo me dirigiré a vosotros? ¿Os llamaré honorables, ilustres, dignos, sesudos? Confieso que todos estos títulos me repugnan. Y pienso que lo lógico, pues os habla la Locura, es que os designe con el epíteto de locos. ¿Puede darse otro más honroso? Escuchadme, pues, locos de remate; creo que no todos conocéis mi abolengo, y voy a exponéroslo con el auxilio de las Musas.

Miguel de Montaigne

Ensayos⁶⁷

(SELECCIÓN)

El autor al lector.

Este es un libro de buena fe, lector. Desde el comienzo te advertirá que con él no persigo ningún fin trascendental, sino sólo privado y familiar; tampoco me propongo con mi obra prestarte ningún servicio, ni con ella trabajo para mi gloria, que mis fuerzas no alcanzan al logro de tal designio. Lo consagro a la comodidad particular de mis parientes y amigos para que, cuando yo muera (lo que acontecerá pronto), puedan encontrar en él algunos rasgos de mi condición y humor, y por este medio conserven más completo y más vivo el conocimiento que de mí tuvieron. Si mi objetivo hubiera sido buscar el favor del mundo, habría echado mano de adornos prestados; pero no, quiero sólo mostrarme en mi manera de ser sencilla, natural y ordinaria, sin estudio ni artificio, porque soy yo mismo a quien pinto. Mis defectos se reflejarán a lo vivo: mis imperfecciones y mi manera de ser ingenua, en tanto que la reverencia pública lo consienta. Si hubiera yo pertenecido a esas naciones que se dice que viven todavía bajo la dulce libertad de las primitivas leyes de la naturaleza, te aseguro que me hubiese pintado bien de mi grado de cuerpo entero y completamente desnudo. Así, lector, sabe que yo mismo soy el contenido de mi libro, lo cual no es razón para que emplees tu vagar en un asunto tan frívolo y tan baladí. Adiós, pues.

De Montaigne, a 12 días del mes de junio de 1580 años.

Capítulo IX

De los mentirosos

No hay ningún hombre más desacertado que yo para hablar de memoria, pues es tan escasa la que tengo que no creo que haya en el mundo nadie a quien falte más que a mí esta facultad. Todas las demás son en mí viles y comunes, pero en cuanto a memoria me creo un ente singular y raro digno

⁶⁷Tomado de Edición digital basada en la de París, Casa Editorial Garnier Hermanos, S.A.

de ganar reputación y nombradía. Además de la falta natural que experimento (en verdad vista su necesidad Platón hace bien en nombrarla diosa grande y poderosa) si en mi país quieren señalar a un hombre falto de sentido, dicen de él que no tiene memoria; cuando me quejo de la falta de la mía me reprenden y no quieren creerme, como si me acusara, de falta de sensatez: no establecen distinción alguna entre memoria y entendimiento, lo cual agrava mi situación, pero no me perjudica, pues por experiencia se ve que las memorias excelentes suelen acompañar a los juicios débiles. Equivócanse también no haciéndome justicia, en el respecto siguiente: quien como yo no sabe hacer bien nada, aparte de ser excelente amigo, ve que para ellos las mismas palabras que acusan mi enfermedad representan la ingratitud; forman idea de mi afección por mi memoria, y de un defecto natural hacen un defecto de conciencia: “Olvidó, dicen, esta súplica o esta promesa; no se acuerda de sus amigos; no se ha acordado de decir, hacer o callar esto o aquello por la estimación que me tiene”. A la verdad, yo puedo fácilmente olvidar, pero dejar de cuidarme del encargo que un amigo me ha confiado, no lo hago nunca. Que se disimule, pues, mi defecto, sin hacerlo consistir en malicia y mucho menos en una malicia que se opone abiertamente a mi carácter.

Algo me sirve de consuelo en esta falta de memoria: el convencimiento de que es un mal de que me valgo para corregir otro peor, que fácilmente hubiera germinado en mí y el cual es la ambición, pues no puede soportar la falta de memoria quien está sumido en los negocios del mundo. Como rezan varios ejemplos semejantes del progreso de la naturaleza, la ausencia de memoria ha fortificado en mí otras facultades a medida que ésa me ha faltado; de tener buena memoria fácilmente seguiría las huellas ajenas, mi espíritu languidecería por no ejercer sus propias facultades, como suele hacer casi todo el mundo, que se sirve de las extrañas opiniones por tenerlas presentes en la mente; mi discurso por la misma razón tampoco es muy extenso ni dilatado, pues sólo merced a la memoria se almacenan las especies que el juicio no procura. Si me hallara favorecido por tal facultad hubiera ensordecido a mis amigos con mi charla; los asuntos, al despertar en mí la facultad que yo poseo de manejarlos y emplearlos, alargarían en demasía mis disertaciones. Es cosa lamentable, yo lo veo por algunos de mis amigos, a medida que la memoria les representa el caso de que hablan por todas sus fases, retroceden en su narración, cargándola con tan inútiles detalles, que si lo que refieren es interesante, ahogan todo el interés; y si no lo es, hay tanta razón para maldecir de su feliz memoria como de su juicio desdichado. Es cosa harto difícil cerrar una relación y cortarla una vez que se ha comenzado; nada hay que mejor pruebe la fuerza de un caballo que el que se pare neto y en redondo. Aun entre las personas dotadas de tacto veo muchas que quieren y no pueden apartarse de la carrera emprendida, mientras buscan el punto para cerrar el paso: marchan faramalleando y arrastrándose como hombres que sucumben de debilidad. Sobre todo son peligrosos los viejos en quienes permanece vivo el recuerdo de las cosas pasadas y que perdieron la memoria de sus repeticiones. He visto relaciones muy agradables convertirse en aburridas en la boca de un anciano, porque cada uno de los circunstantes las había oído cien veces por lo menos.

La segunda ventaja de la falta de memoria consiste en recordar menos las ofensas recibidas; como decía Cicerón, para ello sería menester un protocolo. Darío, para no echar en olvido la ofensa que había recibido de los atenienses, hacía que un paje le repitiera al oído tres veces, siempre que se sentaba a la mesa: “Señor, acordaos de los atenienses”. Además, los lugares

y libros que veo por segunda o tercera vez, se me ofrecen siempre como una novedad.

No sin razón se dice que quien no se sienta fuerte de memoria debe apartarse de la mentira. Bien sé que los retóricos establecen diferencia entre mentir y decir mentira; aseguran que decir mentira es decir cosa falsa que se tomó por verdadera; y que la definición de la palabra mentir, en latín, de donde nuestra lengua la ha tomado, vale tanto como ir contra su conciencia, y que, por consiguiente, esto no se relaciona sino con los que dicen algo contrario a lo que saben, a los cuales me refiero. Ahora bien, éstos o lo inventan todo a su guisa, o alteran y trastornan aquello que es verdadero. Cuando cambian y desfiguran una cosa, al ponerla en su lugar un interlocutor, es difícil que se desconcierten, en atención a que su idea, tal cual es, habiéndose acomodado primeramente en su memoria o impreso en ella por la vía del conocimiento y de la ciencia, es difícil que no se presente a imaginación desalojando la falsedad, que no puede tener el pie tan seguro ni asentado, y las circunstancias del primer aprendizaje, esparciéndose de diversas suertes en el espíritu, tampoco hacen perder el recuerdo de la parte falsa o bastarda. En aquellos otros que inventan fondo y forma, como no hay ninguna impresión contraria que choque a su falsedad, tanto menos semejan equivocarse. De todos modos acontece que, como la mentira es un cuerpo vano y sin fundamento escapa fácilmente a la memoria, si ésta no es fuerte y bien templada. De lo cual he tenido experiencia frecuente en casos graciosos ocurridos a expensas de los que forman constantemente el propósito de ser de la misma opinión de la persona a quien hablan, bien en los asuntos que negocian, bien por dar satisfacción a los grandes; pues estas circunstancias en las cuales quieren prescindir de su fe y de su conciencia, estando sujetas a cambios frecuentes, preciso es que sus palabras se diversifiquen a medida que ellas cambian, de donde resulta que tratándose de la misma cosa, unas veces dicen gris, otras amarillo a una persona de un modo, a otra de manera distinta. Y si por fortuna esta clase de hombres acomodan opiniones tan contrarias ¿en qué se convierte tan hermoso arte? ¡a más de que imprudentemente ellos mismos se desconciertan con tanta frecuencia! Porque, ¿de qué memoria no habrían menester para acordarse de tantas formas diversas como forjaron de un mismo asunto? En mi tiempo he visto envidiar a algunos esta clase de habilidad, los cuales no ven que si la reputación la acompaña, ésta carece de todo fundamento.

Es a la verdad la mentira un vicio maldito. No somos hombres ni estamos ligados los unos a los otros más que por la palabra. Si conociéramos todo su horror y transcendencia, la perseguiríamos a sangre y fuego, con mucho mayor motivo que otros pecados. Yo creo que de ordinario se castiga a los muchachos sin causa justificada, por errores inocentes, y que se les atormenta por acciones irreflexivas que carecen de importancia y consecuencia.

La mentira sola, y algo menos la testarudez, parecen ser las faltas que debieran a todo trance combatirse: ambas cosas crecen con ellos, y desde que la lengua tomó esa falsa dirección, es peregrino el trabajo que cuesta y lo imposible que es llevarla a buen camino; por donde acontece que comúnmente vemos mentir a personas que por otros respectos son excelentes, las cuales no tienen inconveniente en incurrir en este vicio. Trabaja en mi casa un buen muchacho, sastre, a quien jamás oí decir verdad más que cuando le conviene. Si como la verdad, la mentira no tuviera más que una cara, estaríamos mejor dispuestos para conocer aquélla, pues tomaríamos por cierto lo opuesto a lo que dijera el embustero, mas el reverso de la verdad reviste cien mil figuras y se extiende por un campo indefinido. Los pitagóricos

creen que el bien es cierto y limitado, el mal infinito e incierto. Mil caminos desvían del fin, uno solo conduce a él. No me determino a asegurar que yo fuera capaz para salir de un duro aprieto o de un peligro evidente y extremo, de emplear una descarada y solemne mentira. Plinio dice que nos encontramos más a gusto en compañía de un perro conocido que en la de un hombre cuya veracidad de lenguaje desconocemos. *Ut externus alieno non sit homines*. El lenguaje falso es en efecto mucho menos sociable que el silencio.

El rey Francisco I se halagaba de haber arrollado por medio de tales artes a Francisco Taverna, embajador de Francisco Sforza, duque de Milán. Era este legado hombre famosísimo en la ciencia de la charla, y había recibido de su señor la misión de disculparle a los ojos del monarca a causa de un suceso de importancia grave. El rey, para estar informado de las cosas de Italia, de donde había sido expulsado, incluso del ducado de Milán, decidió enviar cerca de Sforza un gentilhombre que le sirviera de hecho de embajador, pero que en apariencia simulara residir en el país por sus negocios —26— particulares, lo cual era posible fingir porque el poder del duque dependía más del emperador (sobre todo en aquella época en que preparaba el matrimonio con su sobrina, hija del rey de Dinamarca, que es al presente dueña de Lorena), y no podía descubrir, sin perjuicio de sus intereses, que tal personaje tuviera ninguna relación ni comunicación con nosotros. A esta comisión se prestó un caballero milanés, caballerizo de la casa real llamado Maravilla, quien, despachado con cartas secretas y particulares instrucciones como embajador, y llevando además otras de recomendación para el duque en favor de sus asuntos particulares, para cubrir las apariencias, permaneció tanto tiempo cerca de ese personaje, que habiéndolo advertido el emperador, disgustóse por ello, lo cual a mi ver dio lugar a lo que sucedió después, y fue que, so pretexto de una muerte misteriosa, el duque mandó que le cortaran la cabeza de noche, habiendo el proceso durado sólo dos días. Francisco Taverna se encargó de tergiversar lo acontecido (el rey había reclamado a todos los príncipes de la cristiandad y al duque mismo), y en sus declaraciones relató mil patrañas, entre otras que su señor jamás consideró al muerto sino como gentilhombre privado y súbdito suyo, a quien habían llevado a Milán sus negocios particulares, añadiendo además que no sabía que perteneciera a la casa del soberano, ni mucho menos que fuera su representante. El rey a su vez, acorralándole con diversas objeciones y preguntas, y cercándole por todos lados, llevo por fin al punto de la ejecución, que se llevó a cabo como queda dicho, por la noche, y como a escondidas, a lo cual el pobre hombre, confundido por completo, respondió para echárselas de sencillote, que por respeto a su majestad, el duque no hubiera consentido que hubiese tenido lugar durante el día. Puede suponerse cómo fue cogido en la trampa, habiéndoselas con un hombre de tan aguzado olfato como Francisco I.

El papa Julio II envió un embajador al rey de Inglaterra para impulsarle a la guerra contra el rey Francisco. Luego que fue conocida su misión, como el rey de Inglaterra insistiera en su respuesta sobre los obstáculos que veía para disponer los preparativos necesarios con que combatir a un soberano tan poderoso, el embajador replicó torpemente que él por su parte los había pesado también y se los había hecho presentes al papa. Por estas palabras, bien ajenas a su misión, que no era otra que la de empujarle desde luego a la lucha, el rey infirió lo que se corroboró después, o sea que el embajador, por designio propio, era un auxiliar de Francia. Advertido de ello el papa, fuéronle confiscados todos los bienes y faltóle poco para perder la vida.

Capítulo X

Del hablar pronto o tardío

No a todos fueron concedidos todos los dones; así vemos que entre los que poseen el de la elocuencia, unos tienen la prontitud, facilidad y réplica tan oportunas, que en cualquiera ocasión están prestos a la respuesta; otros, menos vivos, nunca hablan nada que antes no hayan bien meditado y reflexionado.

Así como se recomienda a las damas los juegos y ejercicios corporales que contribuyen al acrecentamiento de su belleza, si yo tuviese que aconsejar qué género de elocuencia de las dos citadas conviene más al predicador y al abogado, entiendo que el que no sea improvisador es más apto para orador sagrado, y que, al que por el contrario, lo es, conviene la abogacía. El orador sagrado dispone siempre del tiempo necesario para preparar sus oraciones, y sus discursos no son nunca interrumpidos; el abogado tiene por necesidad que improvisar y ser apto para la polémica. Sin embargo en la entrevista del papa Clemente con el rey de Francia ocurrió que el señor Poyet, hombre adiestrado en el foro y tenido en gran reputación como abogado, recibió la comisión de pronunciar una arenga ante el papa, y habiéndola bien premeditado de antemano (algunos dicen que ya la traía redactada de París), el mismo día que tenía que pronunciarla, el pontífice temió que el orador no estuviese todo lo prudente que era menester y que pudiera ofender a los embajadores de los demás príncipes que le rodeaban; en esta creencia el papa mandó al rey el argumento del discurso que le parecía más apropiado a las circunstancias, y que era en todo contrario al del discurso preparado por el señor Poyet; de modo que la arenga de éste fue ya inútil y le era necesario pronunciar la otra, de lo cual, sintiéndose incapaz el abogado fue precisó que el cardenal del Bellay hiciese de orador en la ceremonia. La labor del abogado es menos viable que la del predicador, sin embargo de lo cual, tal es al menos mi opinión, encontramos mejores abogados que predicadores, a lo menos en Francia. Parece que es más adecuada labor del espíritu la improvisación y el repentizar, y tarea más apta del juicio la lentitud y el reposo. Quien permanece mudo si carece de tiempo para preparar su discurso y aquel a quien el tiempo no procura ventajas de hablar mejor se encuentran en igual caso.

Cuéntase que Severo Casio hablaba mejor sin preparación alguna; que debía más a la fortuna que a la actividad y diligencia de su espíritu, y que sacaba gran partido cuando le interrumpían. Temían sus adversarios mortificarle de miedo que la cólera no duplicara la fuerza de su elocuencia. Esta cualidad de algunos hombres la conozco yo por experiencia propia; acompaña siempre a aquellos que no pueden sostener una meditación continuada, y en tales naturalezas lo que libremente y como jugando no se produce, tampoco se alcanza por ningún otro medio. De algunos otros decimos que denuncian el aceite y la lámpara, por cierta aridez y rudeza que la labor imprime en las partes laboriosas del ingenio. Además de esto, el deseo de trabajar con acierto y el recogimiento del espíritu, demasiado en tensión y circunscrito en su empresa, hácenle encontrar dificultades, como acontece cuando el agua pugna por salir de un depósito que rebasa y no es bastante grande el boquete de desagüe. A los que poseen aquella cualidad ocúrreles a veces que no han menester estar conmovidos ni mortificados por sus pasiones para llegar a la elocuencia, como acontecía a Casio, pues tal estado sería demasiado tirante; tal género de elocuencia necesita que el orador no sea agitado, sino más bien solicitado; precisa el calor y que las facultades se despierten por las

ocasiones inesperadas y fortuitas. Esta elocuencia, abandonada a sí misma se arrastra y languidece; la agitación constituye su vida y su encanto. En la natural disposición de mi espíritu no me encuentro en mi elemento; lo imprevisto tiene más fuerza que yo; la ocasión, la compañía, el tono mismo de mi voz sacan más partido de mi espíritu que el que yo encuentro cuando a solas lo sondeo y ejercito. De modo que en mí las palabras aventajan a los escritos, si es que puede haber elección ni comparación posibles en cosas de tan poca monta. Suele acontecerme también que la inspiración me favorece más que el raciocinio. En ocasiones escribiendo se me escapa alguna sutileza (bien se me alcanza: insignificante al entender de otro, puntiguda para el mío; dejemos tales distingos, cada cual habla del ingenio, según la fuerza del suyo), y luego no sé lo que con ella quise decir; a veces cualquiera otro descubre su sentido antes que yo. Si suprimiera todas las frases en que tal me acontece, apenas si dejaría ninguna transcrita. La casualidad me hará ver luego claramente su alcance, generalmente más claro que la luz del mediodía, y contribuirá a que yo mismo me asombre de mi incertidumbre.

Nicolás Maquiavelo

El Príncipe⁶⁸ (SELECCIÓN)

Capítulo VIII

De los que han llegado a ser príncipes cometiendo maldades

[...] Llamará a algunos la atención que Agatocles y otros como él, después de cometer infinitas traiciones y crueldades, hayan podido vivir largo tiempo seguros en su patria y defenderse de los enemigos exteriores sin que sus conciudadanos conspirasen contra ellos, mientras otros muchos príncipes nuevos, a causa de sus crueldades, no han podido conservar su poder en épocas tranquilas, y mucho menos en los azarosos tiempos de guerra. Creo que esto sucede por el bien o mal uso que de la crueldad se haga [...]

[...] el usurpador de un estado debe procurar hacer todas las crueldades de una vez para no tener necesidad de repetirlas y poder, sin ellas, asegurarse de los hombres y ganarlos con beneficios [...] Las ofensas deben hacerse todas de una vez, porque cuanto menos se repitan, menos hieren; y los beneficios conviene ejecutarlos poco a poco, para que se saboreen mejor. El príncipe debe, sobre todo, vivir con sus súbditos de tal modo, que ningún suceso malo o bueno le haga variar de conducta; pues para obrar mal no hay momento oportuno en las adversidades cuando se necesita de ellos, y si la mudanza consiste en obrar bien no aprovecha, porque, juzgándola forzada, no la agradecen.

Capítulo IX

De los principados civiles

El otro medio de que un ciudadano llegue a ser príncipe, sin maldad ni violencia alguna, es el del favor y la asistencia de los conciudadanos. Y a este principado se le puede llamar civil. No es necesario, para conseguirlo, ni gran fortuna, ni verdadero genio, sino refinada astucia.

⁶⁸Tomado de *Obras Políticas*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1971, p. 132.

[...] El que llega a ser príncipe con el auxilio de los nobles, se mantiene en el poder con más dificultad que el que debe el principado al pueblo [...] Además, las aspiraciones de los nobles sólo se satisfacen causando daño a alguien, y las del pueblo no exigen ofensa a nadie [...]

Capítulo XIV

De las obligaciones de un príncipe con respecto a la milicia

La principal ocupación y el estudio preferente de un príncipe debe ser el arte de la guerra y la organización y disciplina de los ejércitos, porque ésta es la verdadera ciencia del gobernante, y tan útil, que no sólo sirve para mantener en el poder a los que han nacido príncipes, sino también para que simples particulares lleguen a este rango supremo.

Capítulo XV

Por qué cosas los hombres, y especialmente los príncipes, merecen alabanzas o vituperios

Réstanos tratar de la conducta y procedimientos que debe seguir un príncipe con sus súbditos y con sus amigos [...]

Prescindiendo, pues, de príncipes imaginados y ateniéndome a los verdaderos, digo que todos los hombres de quienes se habla, y especialmente los príncipes, por ocupar lugar tan perspicuo, poseen cualidades dignas de elogio o de censura; unos son liberales, otros míseros, unos dan con esplendidez, otros son rapaces, algunos crueles y otros compasivos; los hay guardadores de sus promesas e inclinados a faltar a su palabra; afeminados y pusilánimes, o animosos y aun feroces; humanos o soberbios; castos o lascivos; sinceros o astutos; de carácter duro o afable; grave o ligero; religiosos o incrédulos, etc.

Comprendo que en el concepto general sería por demás laudable encontrar en un príncipe todas las citadas cualidades; pero no siendo posible ni, si lo fuera, practicarlas, porque no lo consiente la condición humana, el príncipe debe ser tan prudente que sepa evitar la infamia de aquellos vicios que lo privarían del poder, y aún prescindir, mientras le sea posible, de los que no acarreen tales consecuencias. No debe tampoco cuidarse de que le censuren aquellos defectos, sin los cuales le sería difícil conservar el poder, porque considerándolo bien todo, habrá cualidades que parezcan virtudes y en la aplicación produzcan su ruina, y otras que se asemejen a vicios, y que, fomentándolas, le proporcionen seguridad y bienestar.

Capítulo XVII

De la crueldad y de la clemencia, y de si vale más ser amado que temido

Continuando el examen de las condiciones antes referidas, digo que todos los príncipes deben desear reputación de clementes y no de crueles, pero sin hacer mal uso de la clemencia. Tenía César Borja fama de cruel, pero su crueldad dio a la Romaña unidad, paz y buen gobierno: de modo que, pensándolo

bien, resulta César Borja mucho más clemente que el pueblo florentino, cuando, por no aparecer cruel, dejó destruir a Pistoia.

Debe, pues, el príncipe no cuidarse mucho de la reputación de cruel cuando le sea preciso imponer la obediencia y la fidelidad a sus súbditos, pues ordenando algunos poquísimos ejemplares castigos, resultará más humano que los que, por sobrado clementes, dejan propagarse el desorden, causante de numerosas muertes y robos, desmanes que dañan a todos los habitantes, mientras los castigos, oportunamente ordenados por el príncipe, sólo perjudican a algunos súbditos [...]

Pregúntanse con este motivo *si es mejor ser amado que temido o temido que amado*, y se responde que convendría ser ambas cosas [...] Porque de los hombres puede decirse generalmente que son ingratos, volubles, dados al fingimiento, aficionados a esquivar los peligros, y codiciosos de ganancias: mientras les favoreces, son completamente tuyos y te ofrecen su sangre, sus haciendas, su vida y hasta sus hijos, como ya he dicho anteriormente, siempre que el peligro de aceptar sus ofertas esté lejano; pero si éste se acerca, se sublevan contra ti. El Príncipe que fía únicamente en sus promesas y no cuenta con otros medios de defensa, está perdido, pues las amistades que se adquieren por precio y no por la nobleza del alma, subsisten hasta que los contratiempos de la fortuna las pone a prueba, en cuyo caso no se puede contar con ellas. Los hombres temen menos ofender a quien se hace amar que al que inspira temor; porque la amistad es sólo un lazo moral, lazo que por ser los hombres malos rompen en muchas ocasiones, dando preferencia a sus intereses; pero el temor lo mantiene el miedo a un castigo que constantemente se quiere evitar.

Debe, sin embargo, el príncipe hacerse temer de modo que el miedo no excluya el afecto y engendre el odio, porque cabe perfectamente ser temido y no odiado; así, sucederá siempre que respete los bienes y la honra de las mujeres de sus conciudadanos y súbditos. Si necesitara derramar la sangre de algunos, hágalo con la justificación conveniente y por causa manifiesta. Sobre todo, absténgase de quedarse con sus bienes, porque los hombres olvidan antes la muerte del padre que la pérdida del patrimonio. Además, los motivos para confiscar bienes nunca faltan, y el que se aficiona a vivir de la rapiña, a todas horas encuentra ocasión de practicarla, mientras los motivos para imponer penas de muerte son raros, y con frecuencia no existen.

Capítulo XVIII

De qué modo deben guardar los príncipes la fe prometida

[...] Sépase que hay dos maneras de combatir, una con las leyes y otra con la fuerza. La primera es propia de los hombres, y la segunda de los animales; pero como muchas veces no basta con la primera, es indispensable acudir a la segunda. De aquí que a los príncipes convenga saber aprovechar estas dos especies de armas[...] Obligado el príncipe a saber emplear los procedimientos de los animales, debe preferir los que son propios del león y del zorro, porque el primero no sabe defenderse de las trampas, y el segundo no puede defenderse de los lobos. Se necesita, pues, ser zorro para conocer las trampas, y león para asustar a los lobos. Los que sólo imitan al león, no comprenden bien sus intereses.

No debe, pues, un príncipe ser fiel a su promesa cuando esta fidelidad le perjudica y han desaparecido las causas que le hicieron prometerla. Si todos,

los hombres fueran buenos, no lo sería este precepto; pero como son malos y no serán leales contigo, tú tampoco debes serlo con ellos. Jamás faltarán a un príncipe argumentos para disculpar el incumplimiento de sus promesas, de lo cual podrían presentarse infinitos ejemplos modernos y demostrar cuantos compromisos y tratados de paz han dejado de cumplirse por deslealtad de los príncipes, siendo siempre ganancioso el que mejor ha imitado al zorro.

Pero es indispensable saber disfrazar bien las cosas y ser maestro en fingimiento, aunque los hombres son tan cándidos y tan sumisos a las necesidades del momento que, quien engañe, encontrará siempre quien se deje engañar.

[...] No necesita un príncipe tener todas las buenas cualidades mencionadas, pero conviene que lo parezca. Hasta me atrevería a decir, teniéndolas y practicándolas constantemente, son perjudiciales, y pareciendo tenerlas, resultan útiles. Lo será. Sin duda, al parecer piadoso, fiel, humano, religioso, íntegro, y aún el serlo; pero con ánimo resuelto hacer lo contrario en caso necesario.

Ningún príncipe, y menos un príncipe nuevo, puede practicar todas las virtudes que dan crédito de buenos a los hombres, necesitando con frecuencia, para conservar su poder, hacer algo contrario a la lealtad, a la clemencia, a la bondad o a la religión. Su carácter ha de tener la ductilidad conveniente para plegarse a las condiciones que los cambios de fortuna le impongan, y, según ya he dicho, mientras pueda ser bueno, no dejar de serlo; pero sí en los casos de imperiosa necesidad. Debe también cuidar el príncipe de que no salga frase de su boca que no esté impregnada en las referidas cinco cualidades, y que en cuanto se le vea y se le oiga parezca piadoso, leal, íntegro, compasivo y religioso.

Francis Bacon

La Nueva Atlántida

Zarpamos del Perú (donde habíamos permanecido durante todo un año) hacia China y Japón, por el mar del Sur, llevando provisiones para doce meses; tuvimos vientos favorables del Este, si bien suaves y débiles, por espacio de algo más de cinco meses. No obstante, luego el viento vino del Oeste durante muchos días, de tal modo que apenas podíamos avanzar, y a veces, incluso, pensamos en regresar. Pero más adelante se levantaron grandes y fuertes vientos del Sur, con la ligera tendencia hacia el Este, que nos llevaron hacia el Norte; por este tiempo las provisiones nos faltaron, aunque habíamos hecho buen acopio de ellas. Al encontrarnos sin provisiones, en medio de la mayor inmensidad de agua del mundo, nos consideramos perdidos y nos preparamos para morir. Sin embargo, elevamos nuestros corazones y voces a Dios, al Dios que “mostró sus milagros en lo profundo”, suplicando de su merced que así como en el principio del mundo descubrió la faz de las profundidades y creó la Tierra, descubriera ahora también la Tierra para nosotros, que no queríamos perecer.

Y sucedió que al día siguiente por la tarde vimos ante nosotros, hacia el Norte, a poca distancia, una especie de espesas nubes que nos hicieron concebir la esperanza de encontrar tierra; sabíamos que aquella parte del mar del Sur era totalmente desconocida, y que podría haber en ella islas o continentes que todavía no se hubieran descubierto. Por consiguiente, viramos hacia el lugar donde veíamos señales de tierra, y navegamos en aquella dirección durante toda la noche; al amanecer del día siguiente pudimos comprobar con claridad que era tierra, en efecto, llana y cubierta de bosque; y esto la hacía aparecer más oscura. Después de hora y media de navegación penetramos en un buen fondeadero, que era el puerto de una bella ciudad; no era grande, ciertamente, pero estaba bien edificada y ofrecía una agradable perspectiva desde el mar. Y figurándose los largos los minutos hasta que estuviéramos en tierra firme, llegamos junto a la costa. Pero inmediatamente vimos a muchas personas, con una especie de duelas en las manos, que parecían prohibirnos desembarcar; no obstante, sin exclamaciones ni signos de fiereza, sino sólo como avisándonos mediante signos de que nos alejáramos. Entonces, bastante desconcertados, nos consultamos unos a otros acerca de lo que deberíamos hacer.

Durante este tiempo nos enviaron un pequeño bote con unas ocho personas a bordo, de las cuales una llevaba en la mano un bastón de caña, amarillo, pintado de azul en ambos extremos; subió el hombre a nuestro barco sin la menor muestra de desconfianza. Y cuando vio que uno de nosotros se hallaba ligeramente destacado de los demás, sacó un pequeño rollo de pergamino (un poco más amarillo que el nuestro, y brillante como las hojas de las tablillas de escribir, pero suave y flexible), y se lo entregó a nuestro capitán. En este rollo estaban escritas en hebreo y griego antiguos, en buen latín escolástico y en español las siguientes frases: “No desembarque ninguno de ustedes y procuren marcharse de esta costa dentro de un plazo de dieciséis días, excepto si se les concede más tiempo. Mientras tanto, si desean agua fresca, provisiones o asistencia para sus enfermos, o bien alguna reparación en su barco, anoten sus deseos y tendrán lo que es humano darles”. El texto se hallaba firmado con un sello que representaba las alas de un querubín, no extendidas sino colgando y junto a ellas una cruz. Después de entregarlo, el funcionario se marchó dejando sólo a un criado con nosotros para hacerse cargo de nuestra respuesta.

Consultando esto entre nosotros nos encontrábamos muy perplejos. La negativa a desembarcar, y el rápido aviso de que nos alejáramos, nos molestó mucho; por otra parte, el saber que aquellas personas dominaban algunos idiomas, y poseían tanta humanidad, nos confortaba no poco. Y, sobre todo, el signo de la cruz en aquel documento nos causaba una gran alegría, como si constituyera un presagio cierto de buena fortuna. Dimos nuestra respuesta en español: “Que nuestro barco estaba bien, ya que nos habíamos encontrado mucho más con vientos suaves y contrarios que con tempestad alguna. Que respecto a nuestros enfermos, había muchos, y en muy mal estado; de modo que si no se les permitía desembarcar, sus vidas corrían peligro”. Expresamos en particular nuestras otras necesidades añadiendo “que teníamos un pequeño cargamento de mercancías, de modo que si querían comerciar con nosotros podríamos así remediar nuestras necesidades sin constituir una carga para ellos”. Ofrecimos como recompensa algunos doblones al criado y una pieza de terciopelo carmesí para que se la llevara al funcionario; pero el criado no las aceptó; apenas las miró; así, pues, nos dejó, regresando en otro pequeño bote que había acudido por él.

Unas tres horas después de haber enviado nuestra contestación vino hacia nosotros una persona que, al parecer, poseía autoridad. Vestía una toga de amplias mangas, hecha de una especie de piel de cabra, de un magnífico color azul celeste y mucho más llamativa que las nuestras; la ropa que llevaba deba o era verde, lo mismo que el sombrero; tenía éste la forma de un turbante, estaba muy bien hecho, y no era tan grande como los turbantes turcos; los rizos de su pelo sobresalían por los bordes. Era un hombre de aspecto venerable. Venía en un bote, dorado en algunas partes, acompañado sólo de cuatro personas; lo seguía otro bote con unas veinte. Cuando estuvo a un tiro de flecha de nuestro barco, nos hicieron indicaciones de que enviáramos a algunos de los nuestros a su encuentro en el agua, cosa que hicimos mandando al segundo de abordó y acompañándolo cuatro de nosotros.

Cuando estuvimos a seis yardas de su bote, nos ordenaron detenernos, y así lo hicimos. Y entonces el hombre a quien he descrito antes se levantó y en alta voz preguntó en español: “¿Son ustedes cristianos?”. Respondimos afirmativamente, sin miedo a que pudiera sernos perjudicial, a causa de la cruz que habíamos visto en el manuscrito. Al oír esta respuesta, la mencionada persona levantó su mano derecha hacia el cielo, la bajó suavemente

hasta su boca (que es la señal que ellos hacen cuando dan gracias a Dios), y después dijo: “Si todos ustedes juran, por los méritos del Salvador, que no son piratas ni han derramado sangre, legal o ilegalmente, en los cuarenta últimos días, tendrán permiso para desembarcar”. Contestamos que estábamos dispuestos a prestar juramento. Entonces uno de sus acompañantes que, según parecía, era notario legalizó el hecho mediante acta. Realizado esto, otro de los acompañantes del personaje, que se encontraba con él en el mismo bote, y después de escuchar las palabras que su señor le murmuró, dijo en voz alta: “Mi señor quiere hacerles saber que no se debe a orgullo o dignidad el hecho de que no haya subido al barco; sino porque en su respuesta ustedes declararon que tenían muchos enfermos, por cuyo motivo el Director de Sanidad de la ciudad le advirtió que mantuviera cierta distancia”. Le hicimos una reverencia, respondiendo que nos consideráramos sus humildes servidores, y que estimáramos como un gran honor y una singular muestra de humanitarismo lo que ya había hecho por nosotros; no obstante, esperábamos que no fuera infecciosa la enfermedad que padecían nuestros hombres. Se volvió él y poco después subió a bordo de nuestro barco el notario, llevando en la mano un fruto del país, parecido a una naranja, pero de un color entre morado y escarlata, y que desprendía un perfume excelente. Lo empleaba, según parecía, para preservarse de una posible infección. Nos tomó juramento “en nombre y por los méritos de Jesús”, diciéndonos a continuación que hacia las seis de la mañana del día siguiente se nos llevaría a la Casa de los Extranjeros (así la llamó él), donde se nos acomodaría a todos, a los sanos y a los enfermos. Cuando se iba a marchar le ofrecimos algunos doblones, pero sonriendo dijo que no se le debía pagar dos veces por un solo trabajo; quería decir con esto (según me pareció comprender) que le bastaba con lo que el Estado le pagaba por sus servicios, según supe más adelante, al funcionario que acepta gratificaciones le llaman “Pagado dos veces”.

A la mañana siguiente, muy temprano, llegó el mismo funcionario del bastón que ya conocíamos y nos dijo que venía a conducirnos a la Casa de los Extranjeros y que había anticipado la hora “para que pudiéramos tener libre todo el día con objeto de dedicarnos a nuestras ocupaciones. Pues —añadió— si siguen mi consejo, deben venir primero sólo unos cuantos de ustedes, examinar el lugar y ver qué es lo que les conviene; y después pueden enviar por sus enfermos y los hombres restantes para que desembarquen”. Se lo agradecemos diciéndole que Dios le premiaría la molestia que se tomaba con los desolados extranjeros que éramos nosotros. Así, pues, desembarcamos con él seis de nosotros; cuando estuvimos en tierra, él, que marchaba delante, se volvió y nos dijo que no era sino nuestro servidor y guía. Nos condujo a través de tres bellas calles, y a todo lo largo del camino que seguimos había reunidas personas, a ambos lados de la calle, colocadas en fila; pero se mantenían tan corteses que parecía que no estaban allí para maravillarse de nosotros sino para darnos la bienvenida; muchas de ellas, a medida que pasábamos, extendían ligeramente los brazos, cosa que hacen cuando dan la bienvenida.

La Casa de los Extranjeros es un edificio bello y espacioso, construido de ladrillo, de un color algo más azul que el nuestro; tiene elegantes ventanales, unos de cristal y otros de una especie de batista impermeabilizada. Nos llevó primero a un saloncito del primer piso y nos preguntó entonces cuántos éramos y cuántos enfermos había. Le respondimos que en total unas cincuenta personas, de las cuales diecisiete estaban enfermas. Nos recomendó que tuviéramos un poco de paciencia y que esperáramos hasta que volviera, lo que, en efecto, hizo una hora más tarde; nos condujo entonces,

a ver las habitaciones que habían preparado, y que eran diecinueve en total. Al parecer habían sido dispuestas para que cuatro de ellas que eran mejores que las restantes, albergaran a los cuatro hombres principales de entre nosotros, individualmente; las otras quince para los demás, dos por cada habitación. Eran los cuartos elegantes, alegres y muy bien amueblados. Nos condujo luego a una larga galería, parecida al dormitorio de un convento, donde nos mostró a todo lo largo de un lado (pues el otro estaba constituido por la pared y las ventanas) diecisiete celdas, muy limpias, separadas unas de otras por madera de cedro. Como en total había cuarenta celdas (muchas más de las que necesitábamos) se destinaron a enfermería para las personas enfermas. Nos dijo, además, que cuando alguno de nuestros enfermos se sintiera bien se le trasladaría de su celda a una habitación; con este objeto habían preparado diez habitaciones disponibles, además del número de que hablamos antes. Realizado esto, nos llevó de nuevo al saloncito, y levantando un poco su bastón (como suelen hacer cuando dan una orden o un encargo), nos dijo: “Deben ustedes saber que nuestras costumbres disponen que pasado el día de hoy y de mañana (días que les dejamos para que todas las personas desciendan del barco), permanezcan sin salir de esta casa durante tres días. Pero no se molesten ni crean que se trata de una restricción de su libertad, sino para que se acomoden y descansen. No carecerán de nada, y hay seis personas que tienen la misión de atenderlos respecto a cualquier asunto que necesiten resolver en la calle”. Le dimos las gracias con el mayor afecto y respeto, y dijimos: “Dios, con seguridad, está presente en esta tierra”. Le ofrecimos también, veinte doblones, pero sonrió y dijo únicamente:

“¿Cómo? ¡Pagado dos veces!”. Y se marchó.

Poco después nos sirvieron la comida, que fué muy buena, tanto el pan como la carne; mejor que en cualquier colegio universitario que yo haya conocido en Europa. Nos dieron también tres clases de bebidas, todas ellas sanas y buenas; vino, una bebida hecha de grano, como nuestra cerveza, pero más clara, y una especie de sidra elaborada con frutas del país; bebida ésta maravillosamente agradable y refrescante. Nos trajeron, además, gran cantidad de las naranjas escarlata, a las que ya me he referido, para nuestros enfermos; nos dijeron que constituían un eficaz remedio para las enfermedades adquiridas en el mar. Nos dieron también una caja de pequeñas píldoras grises o blanquecinas, pues querían que nuestros enfermos tomaran una cada noche antes de dormirse; aseguraron que les ayudaría a curarse rápidamente.

Al día siguiente, después que cesaron las molestias ocasionadas por el transporte de nuestros hombres y equipajes desde el barco, y que estuvimos instalados y algo más tranquilos, consideré razonable reunir a todos los hombres, y cuando lo estuvieron les dije: “Queridos amigos: vamos a examinar nuestra situación y a nosotros mismos. Cuando nos considerábamos encerrados en las profundidades marinas, he aquí que nos encontramos arrojados en tierra, como Jonás del vientre de la ballena; y ahora que estamos en tierra nos hallamos, sin embargo, entre la vida y la muerte, pues nos encontramos más allá del viejo y del Nuevo Mundo; si hemos de volver a contemplar de nuevo a Europa, sólo Dios lo sabe. Una especie de milagro nos ha traído aquí, y algo así tendría que suceder para sacarnos. Por lo tanto, en agradecimiento por nuestra pasada liberación y por nuestro peligro presente y los futuros, veneremos a Dios, y que cada uno de nosotros haga un acto de contrición. Además, nos encontramos entre un pueblo cristiano, piadoso y humano: presentémonos ante ellos con la mayor dignidad

posible. Pero aún hay más; puesto que nos han encerrado entre estas paredes (aunque muy cortésmente) durante tres días, ¿no es acaso con objeto de observar nuestra educación y comportamiento? Y si lo encuentran malo, alejarnos; si bueno, concedernos más tiempo. Estos hombres que nos atienden tal vez nos vigilan. ¡Por amor de Dios, puesto que amamos el bienestar de nuestras almas y cuerpos comportémonos como Dios manda y hallaremos gracia ante los ojos de este pueblos!”.

Todos, unánimemente, me agradecieron la advertencia, prometiendo vivir sobria y pacíficamente, sin dar la menor ocasión de ofensa. Así pues, pasamos nuestros tres días alegremente, despreocupados, esperando saber qué harían con nosotros cuando expiraran. Durante aquel tiempo tuvimos la satisfacción constante de ver mejorar a nuestros enfermos, quienes se creían sumergidos —en alguna fuente milagrosa—, ya que mejoraban con tanta naturalidad y rapidez.

Cuando hubieron transcurrido los tres días, a la mañana siguiente, se presentó un hombre, al que no habíamos visto antes, vestido de azul como el primero, excepto su turbante que era blanco con una pequeña cruz roja en lo alto. Llevaba también una esclavina de lino fino. A su llegada se inclinó ligeramente ante nosotros y extendió sus brazos. Por nuestra parte lo saludamos humilde y sumisamente, pareciendo que recibiríamos de él una sentencia de vida o muerte. Deseaba hablar con algunos de nosotros. Sólo permanecemos seis y el resto abandonó el aposento. Dijo: “Por mi profesión soy Gobernador de esta Casa de los Extranjeros, y por vocación sacerdote cristiano; y por esto, dada vuestra condición de extranjeros, y principalmente de cristianos, es por lo que vengo a ofrecerles mis servicios. Puedo decirles algunas cosas, que creo escucharán de buena gana. El Estado les concede permiso para que permanezcan aquí durante seis semanas; y no se preocupen si sus necesidades exigen un plazo más amplio, pues la ley no es muy precisa acerca de este punto; y no dudo de que yo mismo podré conseguirles el tiempo que sea conveniente. Sabrán ustedes que la Casa de los Extranjeros es rica ahora, ya que conserva ahorradas las rentas de estos últimos treinta y siete años, y en este tiempo no ha llegado aquí ningún extranjero; no se preocupen, el Estado costeará todo durante su estancia entre nosotros. Por esto, no tengan prisa. Respecto a las mercancías que han traído se emplearán, y cuando regresen tendrán el equivalente en mercancías, o en oro y plata; pues para nosotros es lo mismo. Si tienen que hacer alguna petición, no la oculten, pues observarán que, sea cualquiera la respuesta que reciban, no dejarán de hallarse protegidos. Sólo debo advertirles que no deben retirarse más de un karan (milla y media entre ellos) de las murallas de la ciudad sin un permiso especial”.

Respondimos, tras de mirarnos los unos a los otros durante corto tiempo, admirando este trato gracioso y paternal, que no sabíamos lo que decir, ya que no teníamos palabras bastantes para expresarle nuestro agradecimiento; y que sus nobles y desinteresados ofrecimientos hacían innecesario preguntar nada. Nos parecía que teníamos ante nosotros un cuadro celestial de nuestra salvación; habiéndonos hallado muy poco tiempo antes en las fauces de la muerte, nos veíamos ahora en un lugar donde sólo encontrábamos consuelos. Respecto a la orden que se nos había dado no dejaríamos de obedecerla, aunque era imposible, a menos de que nuestros corazones se inflamaran, que intentáramos ir más allá del límite en esta tierra sagrada y feliz. Agregamos que primero nos quedaríamos mudos que olvidar en nuestras

plegarías su reverenda persona o a todo su pueblo. Le rogamos también humildemente que nos considerara sus verdaderos servidores, con el mismo derecho con que estuviera obligado cualquier hombre sobre la tierra; y que poníamos a sus pies, tanto nuestras personas como cuanto poseíamos. Contestó que él era un sacerdote y que sólo buscaba la recompensa propia de un sacerdote: nuestro fraternal cariño y el bien de nuestras almas y cuerpos. Se separó de nosotros con lágrimas de ternura en sus ojos, dejándonos confundidos con una mezcla de alegría y afecto, diciéndonos entre nosotros que habíamos llegado a una tierra de ángeles, que se nos aparecían a diario, y nos anticipaban unas comodidades que no pensábamos, ni, mucho menos, esperábamos.

Al día siguiente, a las diez, el Gobernador vino otra vez y después de saludarnos nos dijo familiarmente que venía a visitarnos; pidió una silla y se sentó, y nosotros, que éramos unos diez (los demás eran subalternos, y otros habían salido), nos sentamos con él; cuando estuvimos todos acomodados empezó así: “Los habitantes de esta isla de Bensalem (así la llaman en su lengua) nos encontramos en la situación siguiente: debido a nuestra soledad y a la ley del secreto que mantenemos para nuestros viajeros, y a causa de la poco frecuente admisión de extranjeros, conocemos bien el mundo habitado y a nosotros no se nos conoce. Por esto, como lo corriente es que interrogué el que sabe menos, me parece más razonable que, para distraernos, que ustedes me pregunten en lugar de preguntarles yo a ustedes”.

Respondimos que le agradecíamos humildemente que nos diera permiso para hacerlo así, y que pensábamos, a juzgar por lo que ya sabíamos, que en todo el universo no había cosa más merecedora de conocerse que el estado de esta tierra feliz. Pero sobre todo —dijimos— puesto que nos habíamos encontrado procedentes de tan diferentes confines del mundo, y con seguridad esperábamos que volveríamos a encontrarnos un día en el reino de los cielos (ya que todos éramos cristianos), deseábamos saber (teniendo en cuenta que esta tierra está tan remota y separada por vastos y desconocidos océanos de la tierra donde vivió nuestro Salvador) quién fue el apóstol de esta nación, y cómo se convirtió a la fe. Nuestra pregunta hizo brillar la satisfacción en su rostro. Respondió: “Al hacerme esta pregunta en primer lugar, mi corazón se siente más ligado al vuestro, ya que muestra que buscáis ante todo el reino de los cielos; con gusto, y brevemente, contestaré a vuestra demanda”.

“Unos veinte años después de la ascensión de nuestro Salvador, los habitantes de Renfusa (ciudad de la costa oriental de nuestra isla) vieron a la distancia de unas millas (la noche era nubosa y tranquila) un gran pilar de luz en el mar; tenía la forma de una columna o cilindro y ascendía del mar hacia el cielo; en lo alto se veía una gran cruz luminosa, más brillante y resplandeciente que el fuste del pilar. Ante tan extraño espectáculo las gentes de la ciudad se concentraron rápidamente en la playa para admirarlo; luego se embarcaron en cierto número de pequeños botes con objeto de aproximarse más a aquella maravillosa vista. Pero cuando estaban a unas sesenta yardas del pilar se encontraron con que no podían avanzar, aunque podían moverse en otras direcciones; las personas permanecieron en los botes en una actitud contemplativa, como en un teatro, mirando aquella luz, que era como un signo celestial. Sucedió que en uno de los botes se hallaba uno de nuestros hombres más sabios, de la Sociedad “La Casa de Salomón”, casa o

colegio, mis queridos hermanos, que constituye el alma de este reino; habiendo mirado y contemplado atenta y devotamente durante un rato el pilar y la cruz, este sabio cayó sobre su rostro, y luego, irguiéndose y elevando sus manos al cielo, oró de esta manera:

“Señor, Dios del cielo y de la tierra, por tu gracia nos has permitido conocer la creación, tu obra, y sus secretos; y discernir (en cuanto le es posible al hombre) entre los milagros divinos, las obras de la naturaleza, las artísticas, y las impostoras e ilusiones de todas clases. Doy fe ante este pueblo que en lo que estamos contemplando en estos momentos se halla tu dedo, y es un verdadero milagro. Y como, según hemos aprendido en nuestros libros, realizas milagros con vistas a un fin excelente y divino (pues las leyes de la naturaleza son tus propias leyes, y tú no las varías a no ser por un gran motivo), te suplicamos humildemente que nos sea posible interpretar este gran signo; lo cual parece que lo prometes, al enviárnoslo”.

Cuando acabó su oración notó que el bote podía moverse sin impedimento, mientras que los demás permanecían quietos; y considerando que ello significaba permiso para aproximarse, hizo que, remando silenciosamente, el bote se acercara al pilar. Pero cuando llegó cerca de él, el pilar y la cruz luminosa se esfumaron, rompiéndose, por así decirlo, en un firmamento de estrellas, que también se desvaneció poco después; y nada más se vio a no ser un pequeño cofre o caja de cedro, seco, y no húmedo aunque flotaba en el agua. En su parte anterior, la que estaba más cerca de él, crecía una pequeña rama verde de palma; cuando el sabio tomó el cofre en sus manos, con toda reverencia lo abrió y se encontraron dentro un libro y una carta, escritos ambos en fino pergamino y enrollados en trozos de tela. El libro contenía todos los libros canónicos del Viejo y del Nuevo Testamento, tal como los tienen ustedes (pues sabemos que su Iglesia los recibió), y el Apocalipsis; también había otros libros del Nuevo Testamento, aunque en aquel tiempo aún no habían sido escritos. La carta contenía estas palabras:

“Yo, Bartolomé, siervo del Altísimo y apóstol de Jesucristo, fui avisado por un ángel que se me apareció en una gloriosa visión para que depositara este cofre sobre las olas del mar. Por consiguiente, declaro y doy fe de que el pueblo al que llegue este cofre, por voluntad de Dios, el día mismo de su llegada obtendrá la salvación, la paz y la bienaventuranza tanto del Padre como de Nuestro Señor Jesucristo”.

“Con estos escritos, tanto con el libro como con la carta, ocurrió un gran milagro parecido al de los apóstoles: el del primitivo don de lenguas. Viviendo en aquel tiempo, en esta tierra, hebreos, persas e indios, además de los nativos del país, todos ellos pudieron leer el libro y la carta como si estuvieran escritos en su propia lengua. De este modo, y por el arca o cofre, se salvó esta tierra de la infidelidad (como parte del mundo antiguo se salvó del diluvio) mediante la milagrosa y apostólica evangelización de San Bartolomé”.

Hizo una pausa, llegó en este instante un mensajero y se marchó. Esto fue cuanto sucedió durante la reunión.

Al día siguiente vino otra vez el mismo Gobernador, inmediatamente después de comer, y se excusó diciendo que el día anterior se separó de nosotros con cierta brusquedad, pero que ahora quería recompensarnos y pasar algún tiempo con nosotros si su compañía y conversación nos agradaba. Le respondimos que nos gustaba y agradaba tanto que dábamos por bien empleados los peligros pasados y futuros sólo por haberle oído hablar; y que creíamos que una hora pasada con él valía más que años enteros de nuestra

antigua vida. Se inclinó ligeramente, y tras habernos sentado exclamó: “Bien, ahora les corresponde a ustedes preguntar”.

Después de una corta pausa, uno de nosotros dijo que había algo que teníamos tanto deseo de saber como miedo de preguntar, por temor a ser indiscretos. Pero que animados por su singular amabilidad hacia nosotros (de tal modo que siendo sus fieles y sinceros servidores apenas si nos considerábamos extranjeros) nos atrevíamos a proponerle la cuestión; le rogábamos humildemente que si creía que la pregunta no era pertinente nos perdonara, aunque la rechazara. Le dijimos que habíamos tenido muy en cuenta las palabras que pronunció anteriormente acerca de que esta isla en la que nos encontrábamos era conocida de muy pocos, y que, sin embargo, ellos conocían a la mayoría de las naciones del mundo; que sabíamos que esto era cierto, puesto que conocían los idiomas de Europa y estaban bastante enterados de su organización y asuntos; y que, no obstante, nosotros en Europa (a pesar de todos los descubrimientos de tierras remotas y de todas las navegaciones realizadas en los últimos tiempos) nunca tuvimos el menor indicio de la existencia de esta isla. Hallábamos esto asombrosamente extraño ya que todas las naciones se conocían entre sí, por viajes realizados a los diversos países; y aunque el viajero que visita un país extraño aprende mucho más mediante la vista que el que permanece en la patria y escucha el relato de aquél, sin embargo, ambos métodos son suficientes para alcanzar un conocimiento mutuo, en cierto grado, por ambas partes. Pero respecto a esta isla, jamás se nos dijo que ningún barco procedente de ella hubiera sido visto arribar a las costas de Europa; tampoco a las costas de las Indias orientales u occidentales, ni que ningún barco de cualquier parte del mundo hubiera vuelto de esta isla. Y sin embargo, lo maravilloso no es esto, ya que la situación de la isla (como dijo su señoría) en la secreta inmensidad de tan vasto océano debe ser la causa de ello. Pero el hecho de que conocieran los idiomas, libros y asuntos de países tan distantes, nos hacía no saber qué pensar, ya que nos parecía condición y propiedad de potestades divinas y de seres que permanecen escondidos e invisibles para los demás y a quienes, sin embargo, todas las cosas se les revelan abiertamente.

Al oír este discurso el Gobernador sonrió con benevolencia y dijo que hacíamos bien en pedir perdón, por nuestra pregunta, debido a lo que ella implicaba, ya que parecía como si pensáramos que ésta tierra era una tierra de encantadores, que enviaba espíritus por todas partes para que regresaran con noticias e información de otros países. Con la mayor humildad posible, pero con expresión de que comprendíamos, contestamos que sabíamos que él hablaba en broma; que pensábamos que existía algo sobrenatural en esta isla, pero algo más bien angélico que mágico. Con objeto de que su señoría supiera realmente qué era lo que nos hacía temerosos y dudosos en hacer esta pregunta, teníamos que decir que no se trataba de tal fantasía, sino porque recordábamos que en las primeras palabras que le oímos aludió a que esta tierra tenía leyes secretas respecto a los extranjeros.

A esto respondió:

“Su recuerdo es acertado, por esto en lo que voy a decirles, he de reservarme algunos detalles, que no es legal que revele, pero con lo que les diga tendrán ustedes bastante para su satisfacción.

”Sabrán ustedes (y quizá les parecerá increíble) que hace unos tres mil años, o algo más, la navegación mundial (especialmente respecto a los viajes largos) era mucho mayor que en la actualidad. No piensen ustedes que yo

ignoro el aumento que ha experimentado dentro de los últimos ciento veinte años; lo sé bien, y sin embargo afirmo que era mayor entonces que ahora; puede ser que el ejemplo del arca, que salvó a los pocos hombres que quedaban del Diluvio Universal, diera confianza a los hombres para aventurarse sobre las aguas; el caso es que ésta es la verdad. Los fenicios, y en especial los tirios, poseyeron grandes flotas; los cartagineses fundaron una colonia más hacia Occidente. Hacia el Este, la navegación por las aguas de Egipto y Palestina era, igualmente, intensa. También China y la Gran Atlántida (que ustedes llaman América), que ahora sólo cuentan con juncos y canoas, abundaba en grandes embarcaciones. Esta isla (según consta en documentos fidedignos de aquellos tiempos) contaba entonces con mil quinientos grandes barcos de gran tonelaje. Ustedes apenas si conservan recuerdo de esto, pero nosotros sabemos bastante.

"En aquel tiempo esta tierra era conocida y frecuentada por los barcos y navíos de todas las naciones que he citado anteriormente. Y, como suele ocurrir, venían a veces con ellos hombres de otros países que no eran marinos; persas, caldeos, árabes, hombres de casi todas las naciones potentes y famosas se reunían aquí; actualmente existen entre nosotros pequeños grupos y familias que descienden de ellos. Y respecto a nuestros barcos, hicieron varios viajes tanto al estrecho que ustedes llaman las Columnas de Hércules, como a otras partes del Océano Atlántico y del mar Mediterráneo; fueron a Pekín (ciudad a la que nosotros llamamos Cambaline) y a Quinzy, en los mares de Oriente, y llegaron hasta los confines de la Tartaria oriental.

"Al mismo tiempo, y después de algo más de una generación, prosperaron los habitantes de la Gran Atlántida. Pues aunque la narración y descripción que hizo uno de vuestros grandes hombres (Platón en el Critias) acerca de que en ella se establecieron los descendientes de Neptuno, de la magnificencia del templo, del palacio, la ciudad y la colina; de los múltiples y grandes ríos navegables (que como cadenas rodeaban al lugar y al templo); las diversas escalinatas por las que los hombres ascendían a él, como si fuera una Scala coeli; aunque todo esto sea poético y fabuloso, sin embargo, gran parte es cierto ya que el susodicho país, la Atlántida, así como el Perú, que entonces se llamaba Coya, y Méjico, llamado entonces Tyrambel, fueron poderosos y soberbios reinos por sus armas, barcos y riquezas: tan poderosos que una vez (o por lo menos en el espacio de diez años) realizaron dos grandes expediciones los hombres de Tyrambel al mar Mediterráneo a través del Atlántico; y los de Coya a nuestra isla por el Mar del Sur; de la expedición que fue a Europa, según parece, ese mismo autor tuvo alguna noticia por un sacerdote egipcio, a quien cita. Pues con seguridad esto fue un hecho. No puedo decir si la gloria de resistir y rechazar a aquellas fuerzas correspondió a los primitivos atenienses, pero lo cierto es que de aquel viaje no regresó ningún hombre ni ningún barco. Tampoco hubiera tenido mejor fortuna el viaje que los hombres de Coya realizaron contra nosotros de no haber tropezado con enemigos de mayor clemencia. El rey de esta isla, llamado Altabin, hombre sabio y gran guerrero, conociendo bien su propia fuerza y la de sus enemigos maniobró de forma que, con fuerzas inferiores, separó a las tropas de desembarco de sus navíos, apoderándose de éstos y del campamento y obligándoles a rendirse sin necesidad de combatir; cuando estuvieron a su merced se contentó con su juramento de que no volverían a empuñar las armas contra él y los puso en libertad.

"Poco después de estas arrogantes expediciones cayó sobre ellos la venganza divina. En menos de un siglo la Gran Atlántida quedó destruida; no por un gran terremoto, como dice vuestro escritor (puesto que la región

era poco propensa a terremotos), sino por un diluvio extraordinario con inundación, ya que en aquellos tiempos esos países tenían las aguas procedentes de ríos mucho más grandes y montañas mucho más elevadas, que cualquier parte del Viejo Mundo. Lo cierto es que la inundación no fué profunda, pues no llegó a más de cuarenta pies de altura sobre la tierra, de forma que aunque destruyó en general a los hombres y a los animales, sin embargo algunos hombres salvajes de los bosques consiguieron escapar. También se salvaron los pájaros volando a las ramas altas de los árboles. Respecto a los hombres, aunque en muchos sitios tenían viviendas más elevadas que la altura del agua, sin embargo, la inundación, aunque superficial, se prolongó mucho tiempo por cuyo motivo los habitantes de los valles que no habían muerto ahogados perecieron por falta de alimentos y de otras cosas necesarias.

"Así pues, no se maravillen de la escasa población de América, ni de la rudeza e ignorancia de sus habitantes, pues hay que considerarlos como a un pueblo joven, mil años menor que el resto del mundo, pues tanto tiempo transcurrió entre el Diluvio Universal y esta extraordinaria inundación. Los pobres supervivientes del género humano que quedaron en las montañas repoblaron de nuevo el país lentamente, poco a poco, y como eran personas sencillas y salvajes (distintas a Noé y sus hijos, que constituían la familia principal de la Tierra) fueron incapaces de dejar a su posteridad alfabeto, arte o civilización; y estando habituados, igualmente, a vestirse en sus montañas (a causa del riguroso frío de aquellas regiones) con pieles de tigres, osos y cabras de largo pelo que tenían en aquellas tierras, cuando descendieron a los valles y se encontraron con el intolerable calor que allí reinaba, y no sabiendo cómo hacerse vestidos más ligeros, forzosamente se acostumbraron a ir desnudos, y así continúan hoy. Únicamente eran aficionados a las plumas de las aves, hábito heredado de sus antepasados de las montañas, quienes se sintieron seducidos por ellas debido al vuelo de las infinitas aves que ascendían a las tierras altas mientras las aguas iban ocupando los terrenos bajos. Como ven, a causa de este gran accidente, perdimos nuestra relación con los americanos, con quienes teníamos más que con otros, un comercio más intenso debido a nuestra mayor proximidad.

"En las demás partes del mundo es evidente que en los tiempos que siguieron (bien fuera debido a las guerras, o por la evolución natural del tiempo) la navegación decayó grandemente en todos los sitios: especialmente los viajes largos (en parte, a causa del empleo de galeras y barcos que apenas podían resistir la furia del mar) dejaron de realizarse. De este modo, la comunicación que podían tener con nosotros otras naciones cesó desde hace largo tiempo, a no ser que ocurriera algún accidente extraño como el de ustedes. Respecto a la comunicación que podíamos nosotros tener con los otros países, debo decirles la causa de que no haya ocurrido así. Puedo confesar, hablando con franqueza, que nuestras embarcaciones, potencia, marinería y pilotos, así como todo cuanto pertenece al arte de navegar, son tan grandes como lo fueron siempre; por lo tanto, voy a contarles por qué hemos permanecido en nuestro país, con lo que, para su satisfacción personal, se hallarán más cerca de su pregunta principal.

"Hace aproximadamente mil novecientos años reinaba en esta isla un soberano cuya memoria, entre todos los reyes, adoramos en mayor grado; no lo hacemos de un modo supersticioso sino considerándolo como un instrumento divino, aunque era un hombre mortal; se llamaba Salomón, y lo reputábamos como el legislador de nuestra nación. Este rey tenía un gran corazón, un inextinguible amor al bien y una inclinación fervorosa por hacer felices a

su reino y a su pueblo. Considerando él que esta tierra era lo suficientemente autárquico para mantenerse sin ayuda extranjera, pues tenía 5 600 millas de diámetro y era de una rara fertilidad en su mayor parte; y hallando también que podría activarse mucho la navegación mediante la pesca y la navegación de cabotaje, e igualmente por el transporte hacia algunas islas pequeñas que no se hallan lejos de nosotros, y que se encuentran bajo la corona y leyes de este Estado; teniendo en cuenta el feliz y floreciente estado en que la isla se hallaba entonces, y que en todo caso podría empeorar pero difícilmente mejorar, aunque personalmente nada deseaba, dadas sus nobles y heroicas intenciones, quiso perpetuar la situación que tan firmemente había establecido en su tiempo. Por consiguiente, entre otras leyes fundamentales que promulgó se hallan las que prohíben la entrada de extranjeros, entrada que en aquellos tiempos (aunque fue después de la calamidad de América) era frecuente; lo hizo por temor a las novedades y a la mezcolanza de costumbres. Es cierto que una ley parecida contra la admisión de extranjeros sin autorización es una ley antigua en el reino de China, que —aún continúa en vigor—. Pero allí es algo lamentable, ya que ha convertido a China en una curiosa nación, ignorante, temerosa y necia. Nuestro legislador dio otro carácter a su ley. Ante todo, tuvo buen cuidado de que se mostrara el mayor humanitarismo hacia los extranjeros afligidos por la desgracia, como ustedes han podido comprobar”.

Al escuchar estas palabras todos nos levantamos, como era lógico, inclinándonos. Continuó él:

“Queriendo también aquel rey unir la humanidad y la prudencia, y pensando que era una falta de lesa humanidad detener aquí contra su propia voluntad a los extranjeros, y de prudencia el que volvieran y revelaran su descubrimiento de este Estado, adoptó las medidas siguientes: ordenó que todos aquellos extranjeros a los que se les hubiera permitido desembarcar podían partir cuando quisieran; y que los que desearan permanecer tuvieran buenas condiciones de vida y se les dotara de medios para vivir a costa del Estado. Previó en tan gran medida el futuro, que en tantos años como han transcurrido desde la prohibición no recordamos que retornara ningún barco, excepto trece personas, en épocas diferentes, que prefirieron volver. Ignoro qué es lo que contarían los que volvieron. Hay que creer que lo que relataran en cualquier parte que llegaran fuera considerado un mero sueño. Respecto a los viajes que nosotros pudiéramos realizar desde aquí al extranjero, nuestro legislador creyó conveniente limitarlos. No ocurre así en China, ya que los chinos navegan adonde quieren o adonde pueden; esto demuestra que su ley prohibiendo entrar a los extranjeros es producto de la pusilanimidad y del miedo. Esta restricción nuestra tiene sólo una excepción, la cual es admirable: aprovechar el bien que resulta de la comunicación con los extranjeros y evitar el daño. Y ahora se lo mostraré a ustedes; pero aquí voy a hacer una pequeña digresión que pronto encontrarán pertinente.

”Sabrán, queridos amigos, que entre todos los excelentes actos de aquel rey uno de ellos tuvo la preeminencia. Fue la fundación e institución de una orden o sociedad, a la que llamamos Casa de Salomón; fue la fundación más noble que jamás se hizo sobre la Tierra, y el faro de este reino. Está dedicada al estudio de las obras y de las criaturas de Dios. Creen algunos que lleva el nombre, algo corrompido, de su fundador, como si debiera ser Casa de Salomón. Pero los documentos lo citan tal como se pronuncia hoy. Lleva el nombre del rey de los hebreos, que es bastante famoso entre ustedes; conservamos parte de sus obras, que ustedes no poseen; a saber, la Historia Natural, en la que habla de todas las plantas, desde los cedros del Líbano

hasta el musgo que crece en las paredes; y lo mismo de todo cuanto tiene vida y movimiento. Esto me hace pensar que nuestro rey hallándose de acuerdo en muchas cosas con aquel rey de los hebreos (que vivió muchos años antes que él lo honró con el nombre de esta fundación. Y me induce bastante a ser de esta opinión el hecho de que en los documentos antiguos esta orden o sociedad es llamada unas veces Casa de Salomón, y otras Colegio de la Obra de los Seis Días; por lo que deduzco que nuestro excelente rey aprendió de los hebreos que Dios creó el mundo y todo cuanto encierra en seis días, y que, por lo tanto, al fundar esta casa para la investigación de la verdadera naturaleza de todas las cosas (por lo cual Dios tendría la mayor gloria, como hacedor de ellas, y los hombres mayor fruto en su uso) le dió también este segundo nombre.

"Pero volvamos a nuestro asunto. Cuando el rey prohibió a su pueblo que navegara fuera de sus aguas jurisdiccionales, hizo, no obstante, esta salvedad: que cada doce años salieran del reino dos barcos con objeto de realizar varios viajes, y que en ellos fuera una comisión compuesta de tres miembros o hermanos de la Casa de Salomón para que pudieran dar a conocer el estado de los asuntos de los países que visitaban; especialmente las ciencias, artes, manufacturas e invenciones de todo el mundo; además, traernos libros, instrumentos y modelos de toda clase de cosas; dispuso que los barcos volvieran después de haber desembarcado a los hermanos, y que éstos permanecieran en el extranjero hasta la llegada de la nueva misión. Estos barcos se hallaban cargados de avituallamientos y llevaban también bastante oro para que la comisión pudiera comprar cosas necesarias y recompensar a las personas que, a su juicio, lo merecieran. Ahora bien, no puedo decirles a ustedes cómo evitamos que se descubra el desembarco de los marineros, de qué modo residen en tierra durante cierto tiempo bajo el disfraz de otra nacionalidad, qué lugares fueron los elegidos para realizar estos viajes, y en qué países se proyectan las citas de las nuevas misiones, y las circunstancias que rodean a todo esto; no puedo decirlo, por mucho que lo deseen. Como ustedes pueden observar mantenemos comercio, no de oro, plata o joyas, ni tampoco de sedas, especias o mercancías parecidas, sino de la primera creación de Dios, que fue la luz: deseamos tener luz, por así decirlo, de los descubrimientos realizados en todos los lugares del mundo".

Cuando acabó permaneció silencioso, y así estuvimos todos; nos hallábamos asombrados de haber escuchado tan sorprendentes nuevas. Observando él que deseábamos decir algo, pero que aún no sabíamos qué, cambió de conversación cortésmente y nos hizo diversas preguntas acerca de nuestro viaje y destino, concluyendo finalmente por aconsejarnos que deberíamos pensar en nosotros mismos, cuánto tiempo de estancia pensábamos solicitar del Estado, y que no nos limitáramos en nuestra solicitud, ya que él procuraría que se nos concediera tanto tiempo como deseáramos. A continuación nos levantamos todos, y nosotros intentamos besar los bordes de su capa, pero él lo impidió y se marchó. Mas cuando nuestros hombres supieron que el Estado acostumbraba ofrecer condiciones a los extranjeros que decidieran permanecer en la isla, tuvimos bastante trabajo en conseguir que algunos de ellos cuidaran del barco, e impedirles presentarse inmediatamente al Gobernador para solicitar las condiciones; lo evitamos con mucho trabajo, hasta que pudiéramos estar de acuerdo acerca de qué partido adoptar.

Nos consideramos libres viendo que no había peligro de perdición extrema, y desde entonces vivimos con más alegría, saliendo a la calle y viendo todo

cuanto era digno de visitarse en la ciudad y lugares cercanos, dentro de los límites que nos estaban permitidos; nos relacionamos con muchas personas importantes, y encontramos en ellas tanta afabilidad que parecía que formaba parte de su condición recibir a extranjeros. Y esto fue bastante para hacernos olvidar cuanto nos era más querido en nuestros propios países. Continuamente hallábamos cosas que valía la pena observar o relacionarse un ellas. Sin duda alguna, si existiera un espejo en el mundo merecedor de que el hombre se fijara en él, éste sería aquel país.

Un día, dos de los nuestros fueron invitados a una Fiesta de la Familia, según ellos la llaman; es una costumbre muy sencilla, piadosa y sagrada, que muestra que aquella nación se compone de todos los bienes. Consiste en lo siguiente. A cualquier hombre que alcance a ver vivos a treinta de sus descendientes, mayores de tres años, se le concede celebrar una fiesta a costa del Estado. El padre de la familia, a quien llaman el Tirsán, dos días antes de la fiesta lleva con él a tres amigos que guste elegir, siendo acompañado también por el Gobernador de la ciudad o lugar donde la fiesta se celebre; se citan también para que concurren a todas las personas de la familia de ambos sexos. Dos días antes el Tirsán celebra consulta sobre el buen estado de la familia. En ella se resuelven las discordias o litigios que hayan podido surgir entre los miembros. Si alguno de la familia se halla en mala situación, se procura ayudarle o ponerle remedio. Se censura y reprueba al que ha adoptado una mala vida. Se dan normas respecto a los matrimonios y al porvenir de los familiares, junto con otros avisos y órdenes. Asiste al final el Gobernador para ejecutar, mediante su autoridad pública, los decretos y órdenes del Tirsán, por si fueran desobedecidos; aunque, como reverencian y obedecen tanto las leyes de la naturaleza, raras veces se necesita esta medida. El Tirsán elige uno de sus hijos para que viva con él en la casa; se le conoce desde entonces con el nombre de Hijo de la Vid. La razón de ello aparecerá luego.

El día de la fiesta, el padre o Tirsán, después del servicio divino, penetra en el gran cuarto donde se celebra; esta habitación tiene una plataforma en el extremo junto a la pared, en medio de la plataforma, hay un sillón para él, con una alfombra y una mesa delante. Encima del sillón se encuentra un dosel redondo u ovalado hecho de hiedra, hiedra algo más blanca que la nuestra, como las hojas de los álamos blancos pero más brillante; se conserva verde durante todo el invierno. El dosel está curiosamente adornado con plata y seda de diversos colores, colgadas y mezcladas en la hiedra; es una obra realizada por alguna de las hijas de la familia; se halla cubierta en la parte superior por una bella red de seda y plata. No obstante, el armazón está hecho de auténtica hiedra; una vez que se desmonta, los amigos de la familia desean conservar una ramita o una hoja.

Aparece el Tirsán con toda su generación o linaje, los varones precediéndole, y las hembras siguiéndole; si vive la madre de la que descienden todos, entonces, a la derecha del sillón, en un piso superior, hay un apartamento con una puerta privada y una ventana de cristal tallado, emplomada en oro y azul, donde se sienta, oculta a todas las miradas. Cuando el Tirsán entra se sienta en el sillón; todos sus descendientes se colocan junto a la pared, tanto a su espalda como a los lados de la plataforma, y permanecen de pie, por orden de edades, sea cualquiera el sexo que tengan. Una vez que se ha sentado, con la habitación llena de personas pero sin desorden alguno, luego de una pausa penetra por el otro extremo del aposento un Taratán (que es tanto como decir un heraldo) con un muchacho a cada lado, uno de los cuales lleva un rollo de pergamino amarillo brillante y el otro un racimo

con el tallo y las uvas de oro. El heraldo y los niños visten mantos de satén verde agua; el del heraldo tiene franjas doradas y lleva cola.

Luego el heraldo, haciendo tres reverencias o inclinaciones, se acerca a la plataforma y allí, en primer lugar, toma en sus manos el rollo. Este rollo es la carta de privilegio real que contiene donaciones de renta y muchos privilegios, franquicias y títulos honoríficos concedidos al padre de la familia. Siempre va dedicada y dirigida: “A fulano de tal, nuestro amado amigo y acreedor”, título adecuado sólo para este caso, pues dicen que el rey no es deudor nunca de ningún hombre a no ser por la propagación de sus súbditos. El sello impreso en la carta real representa la imagen del rey, en relieve o moldeado en oro; aunque tales cartas se conceden como un derecho, sin embargo se varían a discreción según el número y dignidad de la familia. El heraldo lee en voz alta la carta, y mientras la lee, el padre o Tirsán permanece de pie, apoyado en dos de sus hijos elegidos previamente por él. Sube el heraldo a la plataforma y le entrega la carta, todos los que se hallan presentes prorrumpen entonces en una aclamación en su lengua, que viene a decir: “Felices las personas de Bensalem”.

A continuación el heraldo toma en sus manos, del otro muchacho, el racimo de uvas de oro. Se encuentran éstas bellamente esmaltadas; si se hallasen mayoría el número de varones de la familia, las uvas están esmaltadas de púrpura, con un pequeño sol engastado en la parte superior; si la mayoría la constituyen las hembras, entonces están esmaltadas de un amarillo verdoso, con una media luna en lo alto. Hay tantas uvas como descendientes de la familia. El heraldo entrega también al Tirsán este racimo dorado, quien lo da a su vez al hijo que ha elegido para que lo acompañe en la casa; éste lo sostiene ante su padre cuando aparece en público poco después; de aquí que se le llame el Hijo de la Vid.

Una vez acabada la ceremonia se retira el padre o Tirsán, y poco después regresa para comer, sentándose solo bajo el dosel, lo mismo que antes; ninguno de sus descendientes se sienta con él, sea cualquiera su dignidad o grado, excepto si es miembro de la Casa de Salomón. Es servido por sus propios hijos varones, que se arrodillan ante él, en tanto que las mujeres se hallan de pie a su lado, recostadas en la pared. A los lados del dosel hay mesas para los invitados, a quienes se sirve con gran gentileza; después de comer (en las fiestas más importantes la comida nunca dura más de hora y media) se canta un himno, que se diferencia de los demás según la inventiva del que lo compuso (pues tienen excelentes poetas); el tema del himno es siempre un elogio de Adán, Noé y Abraham; se debe esto a que los dos primeros poblaron al mundo y el tercero fue el padre de la fidelidad misma; al final, siempre se dan gracias por la natividad de nuestro Salvador, con cuyo nacimiento se santificaron los nacimientos de todos los hombres.

Levantados los manteles, el Tirsán se retira de nuevo; y habiéndolo hecho a un lugar donde reza unas oraciones privadas, vuelve por tercera vez para dar la bendición a todos sus descendientes que lo rodean como al principio. Después los va llamando uno a uno, por su nombre y según le parece, invirtiendo a veces el orden de edad. La persona llamada (la mesa se ha quitado de en medio) se arrodilla delante del sillón, el padre apoya su mano sobre la cabeza de él o de ella, y le da su bendición con estas palabras: “Hijo de Bensalem (o hija de Bensalem), tu padre te dice que el hombre por el que tú vives y respiras habla la palabra de la salvación; la bendición del Padre Eterno, del Príncipe de la Paz, del Espíritu Santo, descienda sobre ti, y haga que sean muchos y felices los días de tu peregrinación en la Tierra”. Tal es lo que

les dice a cada uno de ellos; y acabado esto, si algunos de sus hijos tienen especial mérito y virtud (no suelen ser más de dos) los llama otra vez, y poniendo su mano sobre sus espaldas, mientras ellos permanecen de pie, les dice: “Hijos míos, dad gracias a Dios porque habéis nacido, y perseverad en el bien hasta el fin”. Y entrega, además, a ambos una joya que representa una espiga de trigo, que en adelante ellos llevan en la parte delantera de su turbante o sombrero. Acabada esta ceremonia, durante el resto del día hay música, baile y otras diversiones típicas. Tal es el orden completo de la fiesta.

Transcurridos unos seis o siete días, entablé estrecha amistad con un comerciante de la ciudad, llamado Joabin. Era judío y circunciso, pues existen allí algunas familias judías a quienes dejan conservar su religión propia. Y hacen bien porque estos judíos son muy distintos de los que viven en otros países. En tanto que éstos odian el nombre de Jesucristo y poseen un rencor innato contra las personas entre quienes viven, aquéllos, por el contrario, conceden a nuestro Salvador muchos y elevados atributos, y aman en gran medida a Bensalem. Ciertamente este hombre de quien hablo reconocía que Cristo nació de una Virgen y que fue más que un hombre; que Dios le hizo reinar sobre los serafines, que guardan su trono; estos judíos llaman también a Jesucristo la Vía Láctea, el Elías del Mesías, y otros muchos y elevados nombres, que aunque sean inferiores a su majestad divina, sin embargo están muy lejos de constituir el lenguaje de otros judíos.

Respecto al país de Bensalem, este hombre no acababa de elogiarlo; constituía una tradición entre los judíos la creencia de que las gentes del país descendían de Abraham, a través de otro hijo, al que llaman Nachoran; y que Moisés ordenó las leyes de Bensalem mediante una doctrina secreta, leyes que rigen actualmente; creen también que cuando venga el Mesías y se sienta en su trono en Jerusalén, el rey de Bensalem se sentará a sus pies, mientras que los otros reyes mantendrán una gran distancia. Pero prescindiendo de estos sueños judíos, el comerciante era un hombre docto y sabio, de una gran cortesía y muy conocedor de las leyes y costumbres de aquella nación.

Un día que conversábamos le dije que me hallaba muy impresionado por el relato que me había hecho uno de mis compañeros de la fiesta de la familia, pues, según me parecía, jamás había sabido de una solemnidad semejante en donde la naturaleza presidiera en tan alto grado. Y a causa de que la propagación de la especie procede de la cópula nupcial, deseaba que me dijera qué leyes y costumbres tenían sobre el matrimonio, si se mantenían fieles a él y estaban ligados a una sola esposa. Y le preguntaba esto porque en los países donde se desea vivamente el aumento de natalidad, por lo general hay permiso para tener varias mujeres.

A esto me respondió: “Tiene usted razón en elogiar esa excelente institución de la fiesta de la familia; sin duda alguna tenemos la experiencia de que aquellas familias que participan de las bendiciones de esta fiesta medran y prosperan continuamente de un modo extraordinario. Pero escúcheme ahora, y le diré lo que sé. Comprenderá que no existe bajo los cielos una nación tan casta como la de Bensalem, ni tan libre de toda corrupción o torpeza. Es la nación virgen del mundo. Recuerdo haber leído en uno de vuestros libros europeos la historia de un santo ermitaño que deseaba ver al Espíritu de Fornicación, y se le apareció un impuro y feo enano etíope. Pero si hubiera querido ver al Espíritu de Castidad de Bensalem, se le habría aparecido un bellissimo querubín. No existe nada entre los mortales más bello y admirable

que el casto espíritu de este pueblo. Sepa usted que entre ellos no existen burdeles ni cortesanas ni nada que se le parezca. Se maravillan, detestando el hecho, de que se permitan tales cosas en Europa. Dicen que ustedes han destrozado el matrimonio, ya que éste está ordenado como remedio contra la concupiscencia ilícita, y la concupiscencia natural parece un incentivo para el matrimonio; pero cuando los hombres tienen a su alcance un remedio más agradable para su corrompida voluntad, el matrimonio casi desaparece. Por esto existen infinitos hombres que no se casan, y que prefieren una vida de soltero, impura y libertina, al yugo del matrimonio; y muchos que se casan, lo hacen tarde, cuando ya ha pasado el vigor y la fuerza de los años. Y cuando se casan, el matrimonio es para ellos un mero negocio mediante el que se busca un enlace ventajoso, dinero o reputación, yéndose a él con un vago deseo de reproducción y no con la recta intención de una unión entre marido y mujer, que es para lo ve fue instituido. También es posible que quienes han derrochado tan bajamente su vigor estimarán muy poco a sus hijos, a diferencia de los hombres castos. ¿Se enmienda mucho más la situación durante el matrimonio, como debería ser, si estas cosas se toleran sólo por necesidad? No, sino que continúan siendo aún una afrenta para el matrimonio. El hecho de frecuentar estos lugares disolutos no se castiga más en los casados que en los solteros. Y la depravada costumbre de cambiar, y los placeres de las aventuras con meretrices (en las que el pecado se convierte en arte) hacen que el matrimonio sea algo triste, parecido a una especie de contribución o de impuesto. Les oyen a ustedes defender, con el pretexto de evitar mayores males, cosas tales como los adulterios, estupro, deseos contra naturaleza, y así sucesivamente. Ellos dicen que ésta es una sabiduría absurda, y la llaman La oferta de Lot, quien para evitar los abusos de sus invitados, les ofreció sus hijas; no, aseguran que con esto se gana poco, ya que permanecen y aumentan los mismos vicios y apetitos; el deseo ilícito se parece a un horno, en el cual si se detienen por completo las llamas, se apaga, pero si se dejan, crecen más. La pederastia no existe entre ellos, y naturalmente eso no obsta para que sean los mejores amigos del mundo; hablando en términos generales, como dije anteriormente, creo que no hay ningún pueblo tan casto como éste. Es un dicho usual entre ellos que 'quien no es casto no puede respetarse a sí mismo'; dicen también que 'después de la religión, el respeto a sí mismo es el freno principal de todos los vicios' ”.

Cuando acabó de pronunciar estas palabras el buen judío hizo una pausa; entonces, aunque tenía más interés en oírlo que en hablar yo mismo, pensando que sería correcto, después de su interrupción, decir algo, le advertí que nos recordaba nuestros pecados, como la viuda de Sarepta se los recordó a Elías; y que reconocía que la rectitud de conducta de Bensalem era mayor que la de Europa. Al escuchar mis palabras inclinó la cabeza y continuó del modo siguiente:

“Poseen también muchas y excelentes leyes respecto al matrimonio. No permiten la poligamia. No pueden casarse o celebrar el contrato matrimonial previo hasta que ha transcurrido un mes después de su primera entrevista. No invalidan el matrimonio celebrado sin consentimiento paterno, pero lo castigan con una multa a los herederos; los hijos de estos matrimonios no pueden heredar más de una tercera parte de los bienes de sus padres”.

Continuábamos nuestra charla cuando entró una especie de mensajero, vestido con una rica capa y habló con el judío; entonces, éste se volvió a mí exclamando: “Perdóneme, pero tengo orden de salir con urgencia”.

A la mañana siguiente vino hacia mí, alegre al parecer, y dijo: “El Gobernador de la ciudad ha sabido que uno de los padres de la Casa de Salomón va a llegar hoy; no hemos visto a ninguno de ellos desde hace doce años. Su llegada se celebrará con gran pompa, pero la causa de su venida es secreta. Les facilitaré a usted y a sus amigos un buen sitio para presenciar su entrada”. Le di las gracias, diciéndole que me alegraban mucho las noticias.

Hizo su entrada al día siguiente. Era un hombre de edad y estatura media, de aspecto gentil, y parecía como si compadeciera a los hombres. Vestía ropas de buen paño negro, con amplias mangas y una esclavina; la ropa de debajo era de excelente hilo blanco, le llegaba hasta los pies y estaba ceñida por un cinturón; una estola le rodeaba el cuello. Calzaba unos bellos guantes con piedras preciosas engarzadas en ellos y zapatos de terciopelo color melocotón. El cuello lo tenía desnudo hasta el comienzo de los hombros. Su sombrero parecía un casco, o una montera española; sus bucles le caían por detrás con naturalidad. La barba, un poco más clara que su pelo oscuro, la tenía recortada en forma redonda. Venía en una rica carroza, sin ruedas, a modo de litera, con dos caballos a cada lado ricamente enjaezados con terciopelo recamado de azul, y dos palafreneros a cada lado vestidos del mismo modo. La carroza era toda de cedro, dorada, y adornada de cristal, excepto en la parte delantera donde tenía paneles de zafiros, engastados en los bordes de oro, y en la parte posterior lo mismo pero en esmeraldas de color Perú. En lo alto, en la mitad, había un sol radiante dorado; también en lo alto, en primer término, se veía un pequeño querubín de oro con las alas desplegadas. La carroza estaba cubierta con un paño dorado bordado en azul. Ante él iban cincuenta servidores, todos jóvenes, vestidos con casacas, hasta la rodilla, de satén blanco; medias de seda blancas, zapatos de terciopelo azul, y sombreros de terciopelo azul con bellas plumas de diversos colores colocadas alrededor en forma de bandas. Delante de la carroza iban dos hombres, descubierta la cabeza, con túnicas hasta los pies, ceñidas, y zapatos de terciopelo azul; uno de ellos llevaba un báculo, el otro un cavado de pastor; no eran de metal sino el báculo de madera de bálsamo, y el cayado de pastor, de cedro. No se veía ningún hombre a caballo, ni delante ni detrás de la carroza; al parecer era para evitar cualquier tumulto o molestia. Detrás de la carroza marchaban todos los funcionarios y jefes de las corporaciones de la ciudad. El recién llegado estaba sentado solo, sobre almohadones de una excelente felpa azul; sus pies descansaban en curiosas alfombras de diversos colores, mucho más bellas que las persas. Llevaba levantada una mano como si bendijera al pueblo, pero permanecía en silencio. La calle estaba maravillosamente organizada, tanto que el orden que mantenían las personas era superior al orden de batalla en que pudiera estar cualquier ejército. La gente no se amontonaba tampoco en las ventanas, sino que cada persona se hallaba en ellas como si hubiera sido colocada de antemano.

Cuando hubo acabado el desfile, el judío me dijo: “Lamento no poder atenderlo como quisiera, pero la ciudad me ha encargado que prepare los agasajos en honor de este personaje”.

Tres días después el judío me buscó de nuevo y me anunció: “Tienen ustedes suerte; al saber el padre de la Casa de Salomón que se hallan aquí, me envía para que les diga que los recibirá a todos y que mantendrá una entrevista privada con una persona elegida por ustedes; los cita para pasado mañana. Y como tiene intención de bendecirlos, lo hará por la mañana”.

Fuimos el día y a la hora indicados, y fui yo el elegido para la entrevista privada. Lo encontramos en un bello aposento, ricamente tapizado y alfombrado hasta la plataforma misma. Estaba sentado en un trono bajo, muy bien adornado y le cubría la cabeza una rica tela bordada en satén azul. Únicamente le acompañaban dos pajes de honor, uno a cada lado, bellamente vestidos de blanco. La ropa de debajo era la misma que llevaba cuando lo vimos en la carroza, pero en lugar de la toga llevaba un manto con una esclavina, del mismo bello color negro, ceñida alrededor. Al entrar, según se nos había indicado, nos inclinamos, y cuando estuvimos más cerca de su sillón se levantó y extendió su mano desnuda bendiciéndonos; volvimos a inclinarnos todos y besamos el borde de su vestido. Hecho esto los demás se fueron y yo permanecí con él. Despidió a los pajes, me invitó a sentarme a su lado y habló en español en los siguientes términos:

"Dios te bendiga, hijo mío; voy a hacerte partícipe de la joya más preciosa que poseo, pues por amor a Dios y a los hombres te haré una relación del verdadero estado de la Casa de Salomón. Hijo mío, con objeto de que la conozcas bien guardaré el orden siguiente. En primer lugar, te haré saber la finalidad de nuestra fundación. En segundo lugar, las posibilidades e instrumentos con que contamos para nuestros trabajos. En tercer lugar, los diversos empleos y funciones asignados a los colaboradores. Y por último, las ordenanzas y ritos que observamos.

"El fin de nuestra fundación es el conocimiento de las causas y movimientos secretos de las cosas, así como la ampliación de los límites del imperio humano para hacer posibles todas las cosas.

"Los dispositivos e instrumentos con que contamos son éstos. Tenemos grandes y profundas cuevas de diversa extensión; las más profundas tienen seiscientas brazas, y algunas se hallan excavadas bajo grandes colinas y montañas; si se mide la profundidad de la colina y la de la cueva, algunas de ellas pasan de las tres millas. Creemos que es lo mismo la profundidad de una colina y de una cueva a partir de la parte llana; y ambas están igualmente lejos del sol, de las radiaciones celestes y del aire libre. Llamamos a estas cuevas la región inferior, y las empleamos para realizar coagulaciones, endurecimientos, refrigeraciones y conservación de cuerpos. Del mismo modo, las usamos como imitación de minas naturales, y para producir también nuevos metales artificiales, mediante composiciones y materiales que empleamos, y que permanecen allí durante muchos años. Utilizamos las cuevas también (por extraño que pueda parecer) para curar enfermedades y para prolongar la vida de algunos ermitaños que eligieron vivir allí, provistos de todo lo necesario, e indudablemente viven largo tiempo; a través de ellos aprendemos también muchas cosas.

"Contamos con terrenos donde enterramos varias especies de cementos, como aquellos con que hacen sus porcelanas los chinos. Pero los tenemos en una variedad más extensa, y algunos de ellos son más bellos. Tenemos también una extensa variedad de tierras y abonos para hacer más fértil la tierra.

"Poseemos altas torres, la más elevada de media milla de altura, y algunas de ellas se asientan en elevadas montañas, de modo que la colina más elevada, con la torre en la cima, tiene por lo menos tres millas de altura. Y a estos lugares los llamamos la región superior, considerando el aire que existe entre los lugares altos y los bajos como la región media. Empleamos estas torres, según sus situaciones y alturas, para aislamiento, refrigeración y conservación de

productos así como para la observación de fenómenos atmosféricos diversos: vientos, lluvia, nieve, granizo, etc. En ellas, en algunos puntos, existen viviendas de ermitaños, a quienes visitamos, a veces, y nos instruyen en lo que observan.

"Disponemos de grandes lagos, salados y frescos, en los que pescamos peces y cazamos aves. Los usamos también para enterrar determinados cuerpos naturales, pues encontramos que existe gran diferencia entre enterrar las cosas en la tierra, o en el aire de debajo de la tierra, y enterrarlas en el agua. Tenemos también lagunas de las que algunas personas extraen agua potable, dulce, y otras, mediante artificios convierten el agua dulce en salada. Tenemos también rocas en medio del mar, y en algunas bahías de la costa, para efectuar trabajos en los que se necesita aire y vapor de agua del mar. Poseemos, igualmente, violentas corrientes y cataratas, que nos sirven para producir muchos movimientos; también máquinas que aprovechando la fuerza del viento producen movimientos diversos.

"Tenemos también cierto número de pozos y fuentes artificiales, a imitación de manantiales y baños naturales, y que contienen en disolución vitriolo, sulfuro, acero, plomo, salitre y otros minerales; y además, poseemos pequeños pozos donde mezclamos muchas cosas, con lo que las aguas adquieren la virtud más de prisa y mejor que en vasijas o en estanques. Entre éstas tenemos un agua que llamamos Agua del Paraíso, remedio soberano. para conservar la salud y prolongar la vida.

"Tenemos también grandes y espaciosas casas, donde imitamos y hacemos demostraciones de fenómenos atmosféricos, como nieve, granizo, lluvia, caídas artificiales de cuerpos que no son agua, truenos, y relámpagos; igualmente, engendramos cuerpos en el aire, como ranas, moscas y otros diversos.

"Tenemos también ciertas cámaras, a las que denominamos cámaras de salud, donde preparamos el aire para que sea adecuado y bueno para la curación de diversas enfermedades, y para la conservación de la salud.

"Tenemos también grandes y magníficos baños, con mezclas diversas, para curar enfermedades y restablecer al cuerpo humano del exceso de sequedad; y otros para aumentar la fuerza de los nervios, de las partes vitales, y de la substancia y jugo corporales.

"Contamos igualmente con varios huertos y jardines, en los cuales más que a su belleza atendemos a la variedad del terreno y del suelo, adecuados para distintas clases de árboles y hierbas; algunos de ellos son muy espaciosos, plantándose árboles, fresas, moras etc., con las que hacemos diferentes clases de bebidas, además del vino. Realizamos toda clase de injertos, así como hacemos experimentos para convertir los árboles silvestres en frutales; todo esto da lugar a la producción de muchos efectos. En los mismos huertos y jardines conseguimos por medios artificiales que los árboles y las flores florezcan antes o después de su estación correspondiente, y que den fruto con más rapidez que lo harían siguiendo su evolución normal. Logramos también que adquieran un tamaño mayor que el natural, y que su fruto sea mayor y más dulce, y de un gusto, olor, color y forma distintos a los que poseen por naturaleza. Muchos de ellos pueden emplearse como medicinales.

"Conocemos medios Para obtener diversas plantas y desarrollar su crecimiento mediante mezclas de tierras, sin semillas, e igualmente para producir plantas nuevas distintas a las corrientes, y para lograr que un árbol o planta se convierta en otro.

"Tenemos también parques y recintos con toda clase de animales, a los cuales empleamos no sólo como espectáculo por su rareza sino para disecciones y experimentos; de este modo podemos averiguar por analogía muchos males del cuerpo humano. Hemos hallado muchos efectos extraños, como por ejemplo que la vida continúa en ellos aunque partes que se consideran vitales perezcan o se amputen; resucitar a algunos que en apariencia estaban muertos, y casos parecidos. Probamos también en ellos toda clase de venenos y medicamentos, para bien de la medicina y de la cirugía. Los hacemos artificialmente más grandes o más altos de lo que es su especie, y al contrario, los empequeñecemos y detenemos su crecimiento; los hacemos más fecundos y fructíferos de lo que es su especie y, al contrario, estériles e incapaces de fecundar. De muchas formas, cambiamos su color, tamaño y actividad. Hemos encontrado medios para realizar cruces de diversos géneros, que han dado como resultando muchas especies nuevas, que no son estériles como supone la opinión general. Hacemos cierto número de especies de serpientes, gusanos, moscas, peces, de materia en putrefacción, y a partir de su especie algunas se convierten, en efecto, en seres más perfectos, como bestias o pájaros, que poseen su propio sexo y se multiplican. Todo esto no lo realizamos al azar, ya que sabemos de antemano qué seres surgirán a partir de un cruce y materia determinados.

"Tenemos también estanques para hacer experimentos con peces, como dijimos antes respecto a los pájaros y demás animales.

"Contamos igualmente con lugares para la alimentación y generación de las especies de gusanos y moscas que tienen una utilidad especial, como los gusanos de seda y las abejas de ustedes.

"No lo entretendré mucho con la descripción de nuestras cervecerías, panaderías y cocinas, donde se fabrican, diversas bebidas, panes y carnes, raras y de especiales efectos. Tenemos vinos de uva y bebidas de otros jugos de frutos, de granos, de raíces, y mezcladas con miel, azúcar, maná, y frutos secos y condensados; igualmente del jugo destilado por las incisiones practicadas en los árboles y de la pulpa de las cañas. Estas bebidas tienen edades diversas, algunas hasta de cuarenta años. Poseemos también bebidas combinadas con diversas hierbas, raíces y especias; también con carnes variadas, de modo que estas bebidas tienen el alimento de la carne y de la bebida a la vez; así pues, especialmente las personas de edad avanzada pueden vivir a base de ellas, sin necesidad de tomar carne o pan. Nos esforzamos, sobre todo, en obtener bebidas muy sutiles, que se introduzcan en el cuerpo sin hacer daño, de tal modo que algunas de ellas si se ponen sobre el dorso de la mano, después de unos momentos, pasan a la palma, y no obstante son suaves al paladar. Tenemos también aguas preparadas para que tengan propiedades alimenticias, de forma que, sin duda alguna, son excelentes bebidas, y muchas personas no beben ninguna otra. Tenemos pan de diversas clases de granos, raíces y simientes, y algunos de pescado y carne secos; como están hechos con diversas clases de fermentos y condimentos excitan mucho el apetito, de tal forma que quienes viven a base de él, sin comer ninguna otra carne, viven largo tiempo. Respecto a la carne la preparamos tan bien, logramos que sea tan tierna, sin que se corrompa, que un débil esfuerzo del estómago la convierte en un buen quilo, así como un esfuerzo demasiado fuerte lo haría con carne preparada de otro modo. Tenemos también clases de carne, pan y bebidas que capacitan a los hombres para vivir largo tiempo; otras que logran que el cuerpo del hombre sea sensiblemente más fuerte y resistente, y que su fuerza sea mucho mayor que lo sería de otro modo.

"Tenemos dispensarios o tiendas de medicinas, en las que puede verse que contamos con más variedad de plantas y de seres vivos que ustedes tienen en Europa (pues sabemos las que tienen); las hierbas medicinales, drogas e ingredientes para medicinas se encuentran, igualmente, en gran variedad. Las tenemos de diversas épocas y de largas fermentaciones. Respecto a sus preparaciones, no sólo tenemos aparatos para llevar a cabo toda clase de delicadas destilaciones y separaciones, sino también formas exactas de composición, por las cuales incorporan todos los productos de modo tal que parecen ser elementos naturales.

"Tenemos también artes mecánicas de las que ustedes carecen; materiales fabricados por ellas, como papel, lino, seda, tisú, delicados trabajos en piel de un brillo maravilloso, excelentes tintes, y otras muchas cosas; hay así mismo tiendas, tanto corrientes como de lujo. Debe usted saber que muchos de los artículos que he enumerado circulan y se usan en todo el país pero, como son producto de nuestra inventiva conservamos ejemplares y modelos de ellos.

"Tenemos hornos muy variados y con diversa intensidad de calor: ígneo y vivo; fuerte y constante; templado y suave; mantenido, lento, seco, húmedo, etc. Pero, sobre todo, tenemos clases de calor a imitación del calor del sol y de los cuerpos celestes que pasan por diversos grados de intensidad, y, por decirlo así, sujetos a órbitas, adelantos y atrasos, y que producen admirables efectos. Además, tenemos calores de estiércoles, de entrañas y vísceras de seres vivos y de sus sangres y cuerpos, de heno y hierbas húmedas, de cal viva, etc. Poseemos también instrumentos que generan calor mediante el movimiento y lugares destinados a fuertes insolaciones. Más aún, lugares para aislar por completo a los cuerpos, y sitios subterráneos que de un modo natural o artificial producen calor. Empleamos estos diversos calores para la operación que intentamos realizar.

"Tenemos laboratorios donde hacemos toda clase de ensayos sobre la luz, las radiaciones y los colores; partiendo de objetos incoloros y transparentes podemos representar todos los diversos colores, no los del espectro (como ocurre en las gemas y en los prismas) sino cada uno en particular. Representamos también multiplicidades de luces, que podemos llevar a gran distancia y hacerlas tan potentes como para distinguir pequeños puntos y líneas. También todas las colocaciones de la luz; todas las ilusiones y engaños de la vista, en tamaños, magnitudes, movimientos, colores; todas las demostraciones de sombras. Hemos hallado igualmente diversos procedimientos, que ustedes desconocen, para producir luz a partir de diversos cuerpos. Tenemos medios para ver los objetos muy lejanos, en el firmamento y en los lugares remotos; también para contemplar las cosas cercanas como si estuvieran muy distantes, y las cosas muy distantes como si estuvieran cercanas, de modo que las distancias quedan fingidas. Para ver tenemos auxiliares mejores que las gafas y lentes corrientes. Tenemos también lentes y artificios para ver perfecta y distintamente cuerpos muy diminutos: las formas y colores de moscas y gusanos pequeños, defectos e imperfecciones en las gemas que no se pueden ver de otro modo, hacer observaciones en la orina y en la sangre que de otra forma no se podrían hacer. Hacemos arcos iris artificiales, aureolas y círculos luminosos. Representamos toda clase de reflexiones, refracciones, y multiplicamos los rayos visuales de los objetos.

"Tenemos también piedras preciosas de todas clases, muchas de ellas de gran belleza, y que ustedes desconocen; del mismo modo, cristales, y

lentes de diversos géneros; entre éstos, metales cristalizados, y otros materiales, además de aquellos con los que se hace cristal. Igualmente, minerales imperfectos y fósiles que ustedes no tienen. También, imanes de prodigiosa virtud y otras piedras raras, tanto artificiales como naturales.

"Tenemos también laboratorios de acústica, en los que practicamos y hacemos demostraciones con todos los sonidos y cómo se producen. Tenemos armonías que ustedes no tienen, de cuartas e intervalos menores, Diversos instrumentos musicales, que ustedes desconocen, algunos mucho más dulces que los que puedan ustedes poseer, junto con campanas y timbres delicados y armoniosos. Los sonidos bajos los convertimos en altos y profundos, del mismo modo, a los altos los hacemos bajos y agudos; a sonidos que originalmente son continuos los convertimos en susurrantes y gorjeantes. Representamos e imitamos todas las letras y sonidos articulados, y los gritos y notas de pájaros y bestias. Poseemos ciertos aparatos que aplicados al oído logran que se pueda escuchar mejor y más alto. Tenemos también diversos, extraños y artificiales ecos que reflejan la voz muchas veces, como si la rebotaran; otros que devuelven la voz más alta que fue enviada, otros más, aguda, y otros más profunda; algunos devuelven la voz, que difiere en las retraso sonidos de la que recibieron. Contamos también con medios para conducir los sonidos pon tubos y conductos, a través de extrañas líneas, a grandes distancias.

"Tenemos también laboratorios de perfumería, donde practicamos diversos ensayos. Multiplicamos los olores, lo cual puede parecer extraño; imitamos olores, haciendo que tengan un perfume diferente del de las substancias que lo forman. Igualmente, realizamos diversas imitaciones del sabor, de tal forma que pueden engañar al paladar de cualquier hombre. En este laboratorio tenemos también un departamento de confitería donde fabricamos toda clase de dulces, sólidos y líquidos, y diversas clases de agradables vinos, leches, caldos y ensaladas en mucha mayor variedad que puedan ustedes tener.

"Contamos también con salas de máquinas, en las que preparamos máquinas e instrumentos para realizar toda clase de movimientos. En ellas practicamos e imitamos movimientos más rápidos que los que ustedes producen, bien con sus mosquetes o con cualquier otro instrumento que posean; y esto con objeto de hacerlos y multiplicarlos con más facilidad y mediante una fuerza menor, por medio de ruedas y de otras formas, y así hacerlos más potentes y más violentos que los de ustedes, para que sobrepasen a vuestros más grandes cañones. Experimentamos con artillería, instrumentos de guerra y máquinas de todas clases; igualmente, hacemos nuevas mezclas y combinaciones de pólvora, fuego griego inextinguible, y también cohetes de todo género, por placer y para emplearlos. Imitamos también el vuelo de las aves; hemos logrado éxitos al conseguir volar en el aire. Tenemos barcos y barcas para navegar bajo las aguas del mar, cinturones para nadar y salvavidas. Poseemos diversos relojes curiosos, aparatos con movimientos de vuelta y algunos con movimiento perpetuo. Imitamos también los movimientos de seres vivos, como hombres, bestias, aves, peces y serpientes; conocemos también un gran número de otros movimientos, raros por su igualdad, finura y sutileza.

"Poseemos también un departamento de matemáticas, donde están representados todos los instrumentos, tanto de geometría como de astronomía, exquisitamente fabricados.

"Tenemos también casas de ilusiones de los sentidos, donde hacemos juegos de prestidigitación, falsas apariciones, impostoras, ilusiones y falacias. Usted creará fácilmente, con seguridad, que nosotros, que poseemos tantas cosas naturales que inducen a admiración, podríamos engañar a los sentidos si mantuviéramos ocultas estas cosas, y arreglárnoslas para hacerlas aparecer como milagrosas. Pero odiamos tanto las impostoras y mentiras que hemos prohibido severamente a nuestros ciudadanos, bajo pena de ignominia y multa, que muestren cualquier obra natural adornada o exagerada, debiendo mostrarla en su pureza original, desprovista de toda afectación.

"Tales son, hijo mío, las riquezas de la Casa de Salomón.

"Para atender a las necesidades suscitadas por los empleos y oficios de nuestros ciudadanos, doce de ellos navegan hacia países extranjeros bajo la bandera de otras naciones (pues nosotros ocultamos la nuestra), trayéndonos libros, resúmenes y modelos de experimentos realizados en todas partes. A estos hombres los llamamos los Mercaderes de la Luz.

"Tres de ellos reúnen los experimentos que se encuentran en todos los libros. A éstos los llamamos los Depredadores.

"Tres reúnen los experimentos llevados a cabo en las artes mecánicas, en las ciencias liberales, y aquellas prácticas que no se incluyen en las artes. A éstos los llamamos los Hombres del Misterio.

"Tres ensayan nuevos experimentos, según lo juzgan conveniente. Los llamamos Pioneros o Mineros.

"Tres catalogan los experimentos de los cuatro grupos anteriormente enumerados en títulos y tablas, para iluminar mejor la deducción de las observaciones y axiomas extraídos de ellos. Los llamamos Compiladores.

"Tres examinan los experimentos de sus compañeros, concentrándose en el intento de deducir de ellos cosas útiles y prácticas para la vida y el conocimiento del hombre; e igualmente para sus obras, para la demostración paténte de las causas, medios de adivinación natural, y el rápido y claro descubrimiento de las virtudes y partes de los cuerpos. Los llamamos Donadores o Benefactores.

"Luego, después de diversas reuniones y consultas de todos los miembros para considerar las investigaciones y síntesis realizadas en primer lugar, contamos con tres de ellos que se preocupan de supervisar y dirigir los nuevos experimentos, desde un punto de vista más elevado, y penetrando más en la naturaleza que los anteriores. A éstos los, llamamos Lámparas.

"Otros tres ejecutan los experimentos así dirigidos, y dan cuenta a aquéllos. Los conocemos con el nombre de Inoculadores.

"Por último, tenemos tres que sintetizan los descubrimientos logrados mediante los experimentos en observaciones, axiomas y aforismos de más, amplitud. Los llamamos Intérpretes de la Naturaleza.

"Como puede comprender, contamos también con principiantes y aprendices, para que no se hueste la sucesión de los primeros hombres empleados; tenemos, además, un gran número de criados y sirvientes, hombres y mujeres. Hacemos también lo siguiente: celebramos consultas para acordar cuáles son las invenciones y experiencias descubiertas que se han de dar a

conocer, y cuáles no; se toma a todos juramento de guardar secreto respecto a las que consideramos que así conviene que se haga, y a veces unas las revelamos al Estado y otras no.

"Para nuestras ceremonias y ritos, tenemos dos larguísimas y bellas galerías; en una de ellas colocamos modelos y ejemplares de todas clases de los inventos más raros y mejores; en la otra, las estatuas de los principales inventores. Tenemos allí la estatua de vuestro Colón, que descubrió las Indias occidentales; al inventor del barco; al monje vuestro que inventó la artillería y la pólvora; al inventor de la música; al inventor de las cartas; al inventor de la imprenta, al inventor de la astronomía; al inventor de los trabajos en metal; al inventor del cristal; al descubridor de la seda de los gusanos; al inventor del vino; al inventor del pan de maíz y de trigo; al inventor del azúcar, y a todos aquellos que por tradición sabemos que lo fueron. Contamos luego con diversos inventores propios de obras magníficas que, puesto que usted no las ha visto, me llevaría demasiado tiempo describírseles; además, podría equivocarlo con facilidad al intentar que comprendiera rectamente estas obras a través de mis descripciones. Al inventor de una obra valiosa le erigimos una estatua y le damos una recompensa digna y generosa. Las estatuas son de bronce, de mármol y jaspe, de cedro y de otras maderas doradas y adornadas; otras son de hierro, de plata o de oro.

"Tenemos ciertos himnos y servicios religiosos de alabanza y agradecimiento a Dios por sus maravillosas obras, que los decimos diariamente. También oraciones para implorar su ayuda, y bendición en nuestros trabajos, y para que les dé aplicaciones buenas y santas.

"Por último, realizamos determinados circuitos o visitas a las principales ciudades del reino, en las que damos a conocer, según juzgamos conveniente, las más nuevas y provechosas invenciones. Anunciamos también las predicciones verosímiles de enfermedades, plagas, invasiones de animales dañinos, años de escasez; tempestades, terremotos, grandes inundaciones, cometas, las temperaturas del año, y otros fenómenos diversos; por consiguiente, les aconsejamos acerca de lo que deben hacer para evitar los males y remediarlos".

Cuando acabó de decir esto se levantó; según me habían enseñado yo me arrodillé ante él; puso su mano derecha sobre mi cabeza, y dijo: "Dios te bendiga, hijo mío, y que bendiga igualmente mi relato. Te autorizo para que lo publiques en bien de todas las otras naciones, pues la nuestra permanece aquí, en el seno de Dios, como una tierra desconocida". Y me dejó, después de haberme concedido una asignación de dos mil ducados, para mí y mis compañeros.

Nota: Esta obra de Francis Bacon quedó inconclusa.

Nuevo Órgano⁶⁹

(SELECCIÓN)

AFORISMOS SOBRE LA INTERPRETACIÓN DE LA NATURALEZA Y EL REINO DEL HOMBRE

Libro I

I

El hombre, ministro e intérprete de la naturaleza, obra y conoce en la medida que ha observado, apoyándose en la experiencia o en la razón, el curso regular de la naturaleza. No sabe más; no puede más.

III

En el hombre, ciencia y poder coinciden en un mismo punto, porque el desconocimiento de la causa hace imposible la obtención del efecto correspondiente. Pues a la naturaleza no se la vence si no es obedeciéndola. Y lo que en el orden teórico se presenta a modo de causa, eso en el orden operativo se constituye en norma de acción.

V

Suelen ponerse en contacto con la naturaleza (en cuanto a la acción) el físico, el matemático, el médico, el alquimista y el mago; pero todos ellos (tal como al presente se encuentran las cosas) con leve esfuerzo, con insignificante resultado.

VII

Los productos intelectuales y manuales parecen ser muy numerosos, a juzgar por los libros y oficios. Pero toda esta variedad radica en una extraordinaria sutileza intelectual y en las aplicaciones de un reducido número de hechos que han llamado la atención, y no en la abundancia de principios.

⁶⁹Tomado de L. Rensoli: *Antología de Historia de la Filosofía Eurooccidental del siglo XVII*, en 2 tomos, Tomo I, Editorial MES, La Habana, 1985.

VIII

Incluso los descubrimientos ya logrados se deben al azar y la experiencia vulgar más que a la ciencia; pues las ciencias que ahora poseemos no son otra cosa más que ciertas combinaciones de las cosas anteriormente descubiertas; pero no son principios de nuevos descubrimientos, ni diseños para realizar nuevas obras.

IX

La causa y raíz de casi todos los males que afectan a la ciencia, es una sola, ésta: que mientras admiramos y exaltamos neciamente las facultades de la inteligencia humana, nos olvidamos de buscar sus verdaderos auxiliares.

XI

Así como las ciencias, en la actualidad, son incapaces de determinar el descubrimiento de nuevas obras, de la misma manera la Lógica, tal como se estudia, es incapaz de contribuir al incremento de las ciencias.

XII

La Lógica, dado el mal uso que de ella se hace, vale más para estabilizar y perpetuar los errores cimentados sobre el terreno de las ideas vulgares que para conducir al descubrimiento de la verdad; de suerte que es más funesta que provechosa.

XIII

El silogismo no se puede aplicar para descubrir los principios de las ciencias; en vano se aplica también a los axiomas intermedios, ya que resulta extraordinariamente incapaz de plegarse a la intimidad de la naturaleza; así es que se subyuga el espíritu, pero no las cosas mismas.

XIV

El silogismo consta de proposiciones, las proposiciones y las palabras son el signo de los conceptos. Por consiguiente, si los conceptos mismos que constituyen el fundamento de la cuestión son confusos y se han abstraído precipitadamente de las cosas, en tal caso lo que sobre ellas se edifica, carece totalmente de solidez. Así, pues, no queda más que una esperanza y ésta radica en la intuición verdadera.

XV

No hay validez alguna en las nociones tanto lógicas como físicas. Ni la noción de substancia, ni la de cualidad, ni la de acción, ni la de pasión, ni tampoco la misma noción de ser son aceptables; mucho menos lo son aún los conceptos de grave, ligero, denso, raro, húmedo, seco, generación, corrupción, atraer, repeler, elemento, materia, forma y otros de esta índole; todos ellos son fantásticos y están mal definidos.

XVIII

Los descubrimientos que hasta ahora se han efectuado en el campo de la ciencia, son de tal índole que dependen casi enteramente de los conceptos vulgares. Mas para penetrar en regiones más profundas y extensas de la naturaleza, es necesario que tanto los conceptos como los axiomas sean abstraídos de las cosas por un método más firme y seguro, y que el trabajo del intelecto sea mejor y más certero.

XIX

Dos son, y no más, los caminos a través de los cuales se puede buscar y encontrar la verdad: el uno, arrancando de la sensación y de las cosas particulares, elévase inmediatamente a los axiomas (principios) más generales, y luego, partiendo de estos mismos principios y de su inmovible verdad, descubre los axiomas intermedios; éste es el método que hoy se practica. El otro camino es el que, remontando de la sensación y de las cosas singulares, provoca la aparición de los axiomas, ascendiendo continua y gradualmente hasta llegar, por fin, a los principios de máxima generalidad. Éste es el verdadero camino: pero no ha sido todavía puesto en práctica.

XXII

Tanto un camino como el otro, principian en el terreno de la sensación de las cosas particulares y acaban en los principios de máxima generalidad. Pero entre el uno y el otro media un abismo de diferencia. Porque el uno roza ligeramente y de prisa la experiencia y los hechos concretos; el otro, por el contrario, se eleva gradualmente a aquellos principios que son más familiares a la naturaleza.

XXVI

A los principios racionales que aplicamos, sin más, al estudio de la naturaleza, los designamos con el nombre de Preconceptos sobre la Naturaleza (Anticipaciones de la Naturaleza), porque son algo temerario y prematuro. Llamaremos por el contrario, Interpretaciones de la Naturaleza a aquellos principios que se infieren de las cosas mismas con arreglo a legítimos procedimientos.

XXVII

Los Preconceptos tienen firmeza suficiente para determinar el asentimiento intelectual. Y es así que si los hombres estuvieran dominados por una misma y uniforme locura, podrían entenderse entre sí bastante bien.

XXVIII

Más aún: los Preconceptos tienen mucho mayor poder para subyugar el asentimiento intelectual que las Interpretaciones porque habiendo sido deducidos de un corto número de hechos, y precisamente de los que más fácilmente se presentan al espíritu, encadenan súbitamente al entendimiento y llenan la fantasía. Por el contrario, las Interpretaciones, recogidas aquí y allí, sobre hechos muy variados y diseminados no pueden impresionar súbitamente al

entendimiento, hasta el punto de que es inevitable que nos parezcan opiniones extrañas y disonantes y casi como un misterio de la fe.

XXIX

Grande es el uso que se hace de las anticipaciones y de la dialéctica en las ciencias, en tanto éstas se apoyan sobre opiniones y pareceres; porque se trata de subyugar al espíritu y no a las cosas mismas.

XXXI

En vano se espera obtener gran provecho en las ciencias injertando y edificando sobre lo antiguo; y, por consiguiente, hay que llevar a cabo una renovación total partiendo desde los cimientos profundos, a no ser que se quiera girar eternamente en torno de un mismo círculo con resultados escasos y hasta cierto punto despreciables.

XXXVI

Nos queda un solo procedimiento, muy simple, para transmitir nuestra doctrina: poner al hombre ante las cosas mismas y sus respectivas series y órdenes, a fin de que él se vea en la necesidad de renunciar, dado el caso, a los conceptos y se habitúe al trato con las cosas mismas.

XXXVIII

Los ídolos y conceptos falsos que se han apoderado de la inteligencia humana, en la que ya han echado profundas raíces, no sólo bloquean el espíritu de tal modo que el acceso de éste a la verdad resulta muy difícil, sino que además, aún suponiendo que la mente haya conseguido forzar la entrada, reaparecerán aquéllos en el momento de construir las ciencias, sirviendo de obstáculo; a no ser que los hombres, una vez prevenidos, se defiendan contra ellos todo cuanto sea posible.

XXXIX

Cuatro son las especies de ídolos que bloquean la inteligencia humana. Para entendernos, los he designado con ciertos nombres: los de la primera especie son los ídolos de la tribu; segunda especie: ídolos de la caverna; tercera: ídolos del foro; cuarta: ídolos del teatro.

XL

La formación de las nociones y principios por medio de la verdadera inducción es, sin duda, el remedio adecuado para alejar y destruir los ídolos. Sin embargo, es de gran utilidad explicar en qué consisten los ídolos; pues la teoría acerca de los ídolos guarda con la interpretación de la naturaleza la misma relación que la teoría de los elencos sofísticos con la dialéctica corriente.

XLI

Los ídolos de la tribu radican en la índole de la propia naturaleza humana, en la misma tribu o especie humana. Porque se afirma, sin razón, que el sentido

humano es la medida de las cosas; muy al contrario: todas las percepciones, tanto de los sentidos como de la inteligencia, guardan más analogía con el hombre que con el universo. El entendimiento humano es a manera de un espejo que no refleja de igual manera los rayos de las cosas, el cual confunde su propia naturaleza con la de las cosas mismas, y de este modo la tuerce y la corrompe.

XLII

Los ídolos de la caverna son los ídolos propios del hombre considerado como individuo. Porque cada hombre lleva (además de los errores que afectan a la naturaleza humana en general) una caverna peculiar que desvía o adultera la luz de la naturaleza: bien por la índole propia y singular de cada cual, bien por su educación y conversación con los demás, bien por las lecturas de los libros y la autoridad de aquellas personas que cada cual trata y admira, o, en fin, por la diferencia de las impresiones según que tengan lugar en un espíritu preocupado y predispuesto o, por el contrario, en un ánimo sereno y ecuánime. De modo que, manifiestamente, el espíritu humano (tal como se halla constituido en cada uno de los hombres) es una cosa variable, profundamente alterada y, hasta cierto punto azarosa. Por eso dijo bien Heráclito que los hombres buscan la ciencia en el mundo pequeño, no en el grande o universal.

XLIII

Hay también ídolos procedentes, en cierto modo, de la reunión y alianza recíproca de los individuos pertenecientes a la especie humana, a los que llamamos ídolos del foro porque derivan del comercio o asociación humana. Los hombres en efecto, se asocian por medio del lenguaje, pero las palabras se emplean con el sentido que tienen en boca del vulgo. Por consiguiente, el empleo indebido e inadecuado de las palabras pone de manera extraña dificultades al entendimiento. Ni las definiciones ni las explicaciones con que los hombres doctos acostumbran a protegerse y defenderse en algunos asuntos, no pueden, en modo alguno, restituir la cosa a su verdadera situación. Sino que las palabras coaccionan, sin duda, al entendimiento, y todo lo perturban, y arrastran a los hombres a innumerables controversias y comentarios sin sentido.

XLIV

Existen, por fin, ídolos que se han insinuado en el ánimo de los hombres a través de los dogmas de los sistemas filosóficos, e inclusive de los malos métodos de la demostración: los llamados ídolos del teatro; pues cuantas son las filosofías inventadas y admitidas, tantas son, a nuestro juicio, las fábulas creadas y presentadas, las cuales figuran mundos ficticios y teatrales. No hablamos solamente de la filosofía actual o de las filosofías y sectas antiguas, puesto que se pueden imaginar y componer muchas otras por el estilo, y porque las causas de errores totalmente diversos son casi las mismas. Ni tampoco nos referimos sólo a la filosofía en general, sino también a muchos principios y axiomas de las ciencias, que han recibido vigencia gracias a la tradición y la irreflexión. Empero, con relación a cada una de estas especies de ídolos, hablaremos con más detalle y claridad, a fin de que el entendimiento humano se encuentre prevenido.

Renato Descartes

Discurso sobre el método que ha de seguir la razón para buscar la verdad en las ciencias⁷⁰ (SELECCIÓN)

Si este discurso parece demasiado extenso puede dividirse en seis partes; en la primera encontrará el lector, diversas consideraciones relativas a las ciencias; en la segunda, las principales reglas del método; en la tercera, las reglas morales que el autor ha deducido de su método; en la cuarta, las razones que prueban la existencia de Dios y del alma humana, fundamentos de la metafísica; en la quinta, algunas cuestiones referentes al orden de los fenómenos físicos y especialmente la explicación de los movimientos del corazón y de algunas otras dificultades íntimamente desarrolladas con la medicina; en esta parte también se trata de la diferencia que existe entre el alma racional y la de las bestias; la sexta y última parte, está dedicada a las condiciones requeridas para la investigación de la naturaleza y a las razones que han movido al autor a escribir este trabajo.

Primera Parte

El buen sentido es una de las cosas mejor repartidas en el mundo; todos pensamos que lo poseemos en alto grado y hasta aquellas personas de natural descontentadizo y ambicioso, en todos los órdenes de la vida, creen que tienen bastante con su buen sentido y, por consiguiente, no desean aumentarlo.

No es verosímil que todos se equivoquen; eso nos demuestra, por el contrario, que el poder de juzgar rectamente, distinguiendo lo verdadero de lo falso, poder llamado por lo general buen sentido, sentido común o razón, es igual por naturaleza en todos los hombres; por eso la diversidad que en nuestras opiniones se observa, uno procede de que unos sean más razonables que los otros, porque, como acabamos de decir, el buen sentido es igual en todos los hombres; depende de los diversos caminos que sigue la inteligencia y de que no todos consideramos las mismas cosas.

[...]

Nunca he creído que mi espíritu es más perfecto que el del vulgo y con frecuencia he llegado a desear para mi espíritu cualidades que en otros he

⁷⁰ Tomado de *Obras*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1971.

observado: rapidez en el pensamiento, imaginación clara y distinta, memoria firme y extensa.

No conozco más cualidades que sirvan para formar un espíritu perfecto, porque la razón, característica del hombre, en cuanto por ella nos diferenciamos de las bestias, está entera en cada ser racional [...]

No temo decir que tengo la fortuna de haber encontrado ciertos caminos que me han llevado a consideraciones y máximas que forman un método, por el cual pienso que puedo aumentar mis conocimientos y elevarlos al grado que permitan la mediocridad de mi inteligencia y la corta duración de mi vida.

[...]

Mi propósito no es enseñar el método que cada uno debe adoptar, para conducir bien su razón; es más modesto; se reduce a explicar el procedimiento que he empleado para dirigir la mía [...]

Desde mis años infantiles he amado el estudio. Desde que me persuadieron de que estudiando se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de lo que es útil a la vida, el estudio fue mi ocupación favorita. Pero tan pronto como terminé de aprender lo necesario para ser considerado como persona docta, cambié enteramente de opinión porque eran tantos y tan grandes mis errores y las dudas que a cada momento me asaltaban, que me parecía que instruyéndome no había conseguido más que descubrir mi propia ignorancia [...]

[...]

Las ciencias matemáticas eran las que más me agradaban, por la certeza y evidencia de sus razonamientos; pero no comprendía todavía su verdadera aplicación, y al pensar que no servían más que a las artes mecánicas, me admiraba de que sobre tan firmes y sólidos fundamentos no se hubiera edificado algo de mayor trascendencia que esas artes mecánicas.

[...]

Estudiaba asiduamente nuestra teología y aspiraba, tanto como el que más, a ganar el cielo; pero como me habían enseñado que el camino que a él conduce tan abierto está a los ignorantes como a los doctos, y que las verdades reveladas son inasequibles a nuestra inteligencia, no me atrevía a someterlas a la debilidad de mis razonamientos; creía que para acometer la empresa de examinarlas era necesario un auxilio extraordinario del cielo y ser algo más que un hombre.

Nada diré de la filosofía, pero sí haré constatar la impresión que en mi ánimo produjo. Al ver que la habían cultivado las inteligencias más elevadas de todos los siglos y a pesar de ello nada quedaba fuera de discusión, libre de duda, no tuve la presunción de conseguir lo que hasta entonces nadie había conseguido [...]

Las otras ciencias tomaban sus principios de la filosofía, y sobre fundamentos tan poco sólidos nada podía construirse.

[...]

Después de algunos años de estudio en el libro del mundo, adopté un día la resolución de estudiar en mí mismo y de emplear todas mis fuerzas espirituales

en elegir los caminos que debía seguir. Y creo haber obtenido más éxito con este procedimiento que con los libros de los sabios y la experiencia de los viajes.

Segunda Parte

[...]

Había observado yo con bastante frecuencia que las obras compuestas de varias piezas y hechas por varias personas, no son tan perfectas como las ejecutadas por una persona.

Las construcciones edificadas por un solo arquitecto son más bellas y sistemáticas que las levantadas por varios, aprovechando paredes o cimientos que estaban destinados a otros fines [...]

[...]

Cierto es que nunca hemos visto derribar todas las casas de una ciudad con la intención de rehacerlas de otra manera para que las calles fuesen más bonitas; pero sí vemos que muchos las derriban para reedificarlas y en ocasiones no tienen más remedio que hacerlo así por el grave peligro que corren los que las habitan si los muros son ruinosos o los cimientos poco sólidos.

Digo esto porque yo me propuse arrancar de mi espíritu todas las ideas que me enseñaron, para sustituirlas con otras si mi razón las rechazaba o para reafirmarme en ellas si las encontraba a su nivel. Creía firmemente que por este medio obtendría mejores resulta que edificando sobre viejos fundamentos y apoyándome en principios aprendidos en mi juventud, sin examinar si eran verdaderos [...]

[...]

Hombre solo que marcha en las tinieblas, resolví andar con tanta lentitud y circunspección que ya que avanzara poco evitara al menos el peligro de caer [...]

En mi juventud había estudiado la lógica, como parte de la filosofía, y el análisis geométrico y el álgebra, como parte de las matemáticas; y creí que podían contribuir a la realización de mis propósitos. Pero me previne contra los peligros que estas ciencias encierran para el observador. La Lógica con sus silogismos, más que para aprender las cosas, sirve para explicarlas al que las ignora o —como el arte de Raimundo Lulio— para hablar de ellas aunque no las conozcamos [...]

El análisis de los antiguos y el álgebra de los modernos se refieren a materias muy abstractas y de ninguna aplicación [...]

Fundado en estas consideraciones comprendí la necesidad de buscar otro método que reuniendo las ventajas de los tres anteriores estuviera exento de sus defectos.

[...] creí que, en lugar de los numerosos preceptos que contiene la lógica, bastaban cuatro reglas, pero cumplidas de tal modo que ni por una sola vez fueran infringidas bajo ningún pretexto.

El primero de estos preceptos consistía en no recibir como verdadero lo que con toda evidencia no reconociese como tal, evitando cuidadosamente la precipitación y los prejuicios, y no aceptando como cierto sino lo presente a mi espíritu de manera tan clara y distinta que acerca de su certeza no pudiera caber la menor duda.

El segundo, era la división de cada una de las dificultades con que tropieza la inteligencia al investigar la verdad, en tantas partes como fuera necesario para resolverlas.

El tercero, ordenar los conocimientos, empezando por los más sencillos, elevándome por grados hasta llegar a los más compuestos, y suponiendo un orden en aquellos que no lo tenían por naturaleza.

Y el último, consistía en hacer enumeraciones tan completas y generales, que me dieran la seguridad de no haber incurrido en ninguna omisión.

Esas largas cadenas de razonamientos, tan sencillos y fáciles, de que se sirven los geómetras para sus demostraciones más difíciles, me hicieron pensar que todas las cosas susceptibles de ser conocidas se relacionaban como aquellos razonamientos, y que con tal no se reciba como verdadero lo que no lo sea y se guarde el orden necesario para las deducciones, no hay cosa tan lejana que a ella no pueda llegarse ni tan oculta que no pueda ser descubierta.

[...]

Lo más ventajoso de ese método era, a mi juicio, la seguridad de que mi razón intervenía como principalísimo elemento en la labor científica, desechando prejuicios y rutinas, preocupaciones tradicionales y errores arraigadísimos que obscurecen la inteligencia, interponiendo un velo entre ella y la verdad. Practicando este método mi espíritu se habituaba paulatinamente a concebir más clara y distintamente la realidad de las cosas [...]

Lo más racional era establecer los principios de la filosofía, labor difícilísima y de la mayor importancia. La precipitación y los prejuicios podían malograrla.

[...]

Cuarta Parte

[...]

Como a veces los sentidos nos engañan supuse que ninguna cosa existía del mismo modo que nuestros sentidos nos la hacen imaginar. Como los hombres se suelen equivocar hasta en las sencillas cuestiones de geometría, consideré que yo también estaba sujeto a error y rechacé por falsas todas las verdades cuyas demostraciones me enseñaron mis profesores. Y, finalmente, como los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos, podemos también tenerlos cuando soñamos, resolví creer que las verdades aprendidas en los libros y por la experiencia no eran más seguras que las ilusiones de mis sueños.

Pero en seguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad; y viendo que esta verdad:

pienso, luego existo era tan firme y tan segura que nadie podría quebrantar su evidencia, la recibí sin escrúpulo alguno como el primer principio de la filosofía que buscaba.

Examiné atentamente lo que era yo, y viendo que podía imaginar que carecía de cuerpo y que no existía nada en que mi ser estuviera, pero que no podía concebir mi no existencia, porque mi mismo pensamiento de dudar de todo constituía la prueba más evidente de que yo existía, comprendí que yo era una sustancia, cuya naturaleza o esencia era a su vez el pensamiento, sustancia que no necesita ningún lugar para ser, ni depende de ninguna cosa material; de suerte que este *yo* —o lo que es lo mismo, el alma— por el cual soy lo que soy, es enteramente distinto del cuerpo y más fácil de conocer que él.

Después de esto reflexioné en las condiciones que deben requerirse en una proposición para afirmarla como verdadera y cierta; acababa de encontrar una así y quería saber en qué consistía su certeza. Y viendo que el *yo pienso, luego existo*, nada hay que me de la seguridad de que digo la verdad, pero en cambio comprendo con toda claridad que para pensar es preciso existir, juzgué que podía adoptar como regla general que *las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas*; la única dificultad estriba en determinar bien qué cosas son las que concebimos clara y distintamente.

Meditando sobre las dudas que asaltaban mi espíritu, deduje la conclusión de que mi ser no era perfecto, puesto que el conocer supone mayor perfección que el dudar. Quise saber dónde había aprendido a pensar en algo más perfecto que yo y conocí con toda evidencia que esta era la obra de una naturaleza o esencia más perfecta que la mía.

[...]

Había comprendido muy claramente que la esencia o naturaleza inteligente es distinta de la corporal, que toda composición atestigua dependencia y, por consiguiente, que la composición es un defecto. Juzgué que en Dios no podía ser una perfección el estar compuesto de dos naturalezas, la inteligente y la corporal, y, por lo tanto, que no era un ser compuesto porque nada hay en Él de imperfecto. Si en el mundo existían cuerpos o naturalezas espirituales que no fuesen perfectas, dependerían del poder de Dios, de tal modo que no subsistirían sin Él un solo momento.

[...]

La causa de que muchos creen que hay dificultades para conocer a Dios, está en que no saben elevar su pensamiento más allá de las cosas sensibles, y como están acostumbrados a no conocer más de lo que pueden imaginarse les parece que lo que no es imaginable, no es inteligible. Enseñan los filósofos una máxima de perniciosas consecuencias. *Nada hay en el entendimiento que no haya impresionado antes a los sentidos*. Las ideas de Dios y el alma nunca han pasado por los sentidos; y los que quieren usar la imaginación para comprenderlas obtendrán los mismos resultados que si se sirven de los ojos para oír o para oler [...]

Si hay hombres que no están suficientemente persuadidos de la existencia de Dios y del alma, quiero que sepan que las cosas que ellos tienen por más seguras y evidentes, que hay astros y una tierra y tales o cuales objetos, son menos ciertas que la existencia de Dios y del alma [...]

Meditaciones Metafísicas⁷¹

(SELECCIÓN)

Meditación Primera

De las cosas que pueden ponerse en duda

Hace mucho tiempo que me he dado cuenta de que, desde mi niñez, he admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas, y que todo lo que después he ido edificando sobre tan endebles principios no puede ser sino muy dudoso e incierto; desde entonces he juzgado que era preciso seriamente acometer, una vez en mí vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a que había dado crédito, y empezar de nuevo, desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias. Mas pareciéndome muy grande la empresa, he aguardado hasta llegar a esta edad tan madura, que no pudiera esperar otra más propia luego para llevar a bien mi proyecto; por lo cual lo he diferido tanto tiempo, que ya creo que cometería una falta grave si perdiera en deliberar el que me queda para la acción. Hoy, pues, habiendo, muy a punto para mis designios, librado mi espíritu de toda suerte de cuidados, sin pasiones que me agiten, por fortuna, y gozando de un seguro reposo en un apacible retiro, voy a aplicarme seriamente y con libertad a destruir en general todas mis opiniones antiguas. Y para esto no será necesario que demuestre que todas son falsas, lo que acaso no podría conseguir, sino que —por cuanto la razón me convence de que a las cosas, que no sean enteramente ciertas e indudables, debo negarles crédito con tanto cuidado como a las que me parecen manifiestamente falsas— bastará, pues, para rechazarlas todas, que encuentre, en cada una, razones para ponerla en duda. Y para esto no será necesario tampoco que vaya examinándolas una por una, pues fuera un trabajo infinito; y puesto que la ruina de los cimientos arrastra necesariamente consigo la del edificio todo, bastará que dirija primero mis ataques contra los principios sobre que descansaban todas mis opiniones antiguas.

Todo lo que he tenido hasta hoy por más verdadero y seguro, lo he aprendido de los sentidos y por los sentidos; ahora bien he experimentado varias veces que los sentidos son engañosos, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez.

⁷¹ Tomado de *Obras*, Ob. Cit.

Pero aunque los sentidos nos engañen, a las veces, acerca de cosas muy poco sensibles o muy remotas, acaso haya otras muchas, sin embargo, de las que no pueda razonablemente dudarse, aunque las conozcamos por medio de ellos; como son, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con una bata, teniendo este papel en las manos, y otras por el estilo. Y, ¿cómo negar que estas manos, y este cuerpo sean míos, a no ser que me empareje a algunos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que afirman de continuo ser reyes, siendo muy pobres, estar vestidos de oro y púrpura, estando en realidad desnudos, o se imaginan que son cacharros, o que tienen el cuerpo de vidrio? Más los tales locos; y no menos extravagantes fuera yo si me rigiera por sus ejemplos.

Sin embargo, he de considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas y aun a veces cosas menos verosímiles que esos insensatos cuando velan. ¡Cuántas veces me ha sucedido soñar de noche que estaba en este mismo sitio, vestido, sentado junto al fuego, estando en realidad desnudo y metido en la cama! Bien me parece ahora que, al mirar este papel, no lo hago con los ojos dormidos; que esta cabeza, que muevo, no está somnolienta; que si alargo la mano y la siento, es de propósito y a sabiendas; lo que en sueños sucede no parece tan claro y tan distinto como todo esto. Pero, si pienso en ello con atención, me acuerdo de que, muchas veces, mientras dormía; y, al detenerme en este pensamiento, veo tan claramente que no hay indicios ciertos para distinguir el sueño de la vigilia, que me quedo atónito, y es tal mi extrañeza, que casi es bastante persuadirme de que estoy durmiendo.

Supongamos, pues, ahora, que estamos dormidos y que todas estas particularidades, a saber; que las manos y otras por el estilo, no son sino engañosas ilusiones; y pensemos que, acaso, nuestras manos y nuestro cuerpo todo no son tales como los vemos. Sin embargo, hay que confesar, por lo menos, que las cosas que nos representamos durante el sueño son como unos cuadros y pinturas que tienen que estar hechas a semejanza de algo real y verdadero y, por lo tanto, que esas cosas generales, a saber: ojos, cabeza, manos, cuerpo, no son imaginarias, sino reales y existentes. Pues los pintores, cuando se esfuerzan con grandísimo artificio en representar sirenas y sátiros, por medio de extrañas y fantásticas figuras, no pueden, sin embargo, darles formas y naturalezas totalmente nuevas, y lo que hacen es sólo una cierta mezcla y composición de las partes de diferentes animales; y aun suponiendo que la imaginación del artista sea lo bastante extravagante para inventar algo tan nuevo que nunca hay sido visto, y que así la obra represente una cosa puramente fingida y absolutamente falsa, sin embargo, por lo menos, los colores de que se componen deben ser verdaderos.

Y por la misma razón, aun cuando pudieran ser imaginarias esas cosas generales, como cuerpo, ojos, cabeza, manos y otras por el estilo, sin embargo, es necesario confesar que hay, por lo menos, algunas otras más simples y universales, que son verdaderas y existentes, de cuya mezcla están formadas todas esas imágenes de las cosas, que residen en nuestro pensamiento, ora sean verdaderas y reales, ora fingidas y fantásticas, como asimismo están formadas de la mezcla de unos cuantos colores verdaderos.

Entre las tales cosas está la naturaleza corporal en general y su extensión, y también la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, como asimismo el lugar en donde se hallan, el tiempo que mide su duración y otras semejantes.⁷² Por lo cual, acaso haríamos bien en inferir de esto que

⁷² Los objetos de la matemática.

la física, la astronomía, la medicina y cuantas ciencias dependen de la consideración de las cosas compuestas, son mu dudosas e inciertas; pero que la aritmética, la geometría y demás ciencias de esta naturaleza, que no tratan sino de cosas muy simples y generales, sin preocuparse mucho de sí están o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable; pues duerma yo o esté despierto, siempre dos y tres sumarán cinco y el cuadrado no tendrá mas de cuatro lados; y no parece posible que unas verdades tan claras y tan aparentes puedan ser sospechosas de falsedad e incertidumbre.

Sin embargo, tiempo ha que tengo en el espíritu cierta opinión de que hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido hecho y creado como soy. Y, ¿qué sé yo si no habrá querido que no haya tierra, ni cielo, ni cuerpo extenso, ni figura, ni magnitud, ni lugar, y que yo, sin embargo, tenga el sentimiento de todas estas cosas, y que todo ello no me parezca existir de distinta manera de la que yo lo veo? Y es más aún: como yo pienso, a las veces, que los demás se engañan en las cosas que mejor creen saber; ¿qué sé yo si Dios no ha querido que yo también me engañe cuando adiciono dos y tres, o enumero los lados de un cuadrado, o juzgo de cosas aun más fáciles que esas, si es que puede imaginarse algo que sea más fácil? Mas acaso Dios no ha querido que yo sea de esa suerte burlado, pues dícese de Él que es suprema bondad. Sin embargo, si repugnase a su bondad el haberme hecho de tal modo que me equivoque siempre, también parecería contrario a esa bondad el permitir que me equivoque alguna vez, no obstante lo cual no es dudoso que lo ha permitido. A esto dirán quizás algunos, que prefieren negar la existencia de tan poderoso Dios, que creer que todas las demás cosas son inciertas. Mas por el momento no les opongamos nada y hagamos, en su obsequio la suposición de que todo cuanto se ha dicho aquí de un Dios es pura fábula; sin embargo, cualquiera que sea la manera en que supongan haber yo llegado al estado y ser que tengo, atribúyanla a algún destino o fatalidad, refiéranla al azar o explíquenla por una continua consecuencia y enlace de las cosas o de cualquier otra suerte, puesto que errar y equivocarse es una imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor que le asignen a mi origen, tanto más probable será el que yo sea tan imperfecto que siempre me engañe. A estas razones nada tengo, ciertamente que oponer; pero, en suma, heme aquí obligado a confesar que todo cuanto yo creía antes verdadero, puede, en cierto modo, ser puesto en duda, y no por inconsideración o ligereza, sino por muy fuertes razones, consideradas con suma atención; de suerte que, en adelante, si he de hallar algo cierto y seguro en las ciencias, deberé abstraerme de darle crédito, con tanto cuidado como si fuera manifiestamente falso.

Mas no basta haber hecho las anteriores advertencias; he de cuidar además de recordarlas siempre: que esas viejas y ordinarias opiniones tornan a menudo a ocupar mi pensamiento, pues el trato familiar y continuado, que han tenido conmigo, les da derecho a penetrar en mi espíritu sin mi permiso y casi adueñarse de mi creencia; y nunca perderé la costumbre de inclinarme ante ellas y entregarles mi confianza, mientras considere como efectivamente son, a saber: dudosas en cierto modo, como acabo de mostrar, pero muy probables, sin embargo, de suerte que más razón hay para creer en ellas que para negarlas. Por todo lo cual, pienso que no será mal que, adoptando de intento un sentir contrario, me engañe a mí mismo y finja por algún tiempo que todas las opiniones son enteramente falsas e imaginarias; hasta que, por fin, habiendo equilibrado tan exactamente mis antiguos y nuevos prejuicios, que no pueda inclinarse mi opinión de un lado ni de otro, no sea mi juicio en adelante presa de los malos usos y no se aparte del camino recto que puede conducirle al conocimiento de la verdad. Pues estoy bien

seguro de que, mientras tanto, no puede haber peligro ni error en ese camino, y de que no será nunca demasiada la desconfianza que hoy demuestro, pues no se trata ahora de la acción, sino sólo de la meditación y el conocimiento.

Supondré, pues, no que Dios, que es la bondad suma y la fuente suprema de la verdad, me engaña, sino que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme (1); pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las demás cosas exteriores no son sino ilusiones y engaños de que hace uso, como cebos, para captar mi credulidad; me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre; creeré que sin tener sentidos, doy falsamente crédito a todas esas cosas; permaneceré obstinadamente adicto a ese pensamiento y, por si tales medios no llego a poder conocer una verdad, por lo menos en mi mano está el suspender mi juicio. Por lo cual, con gran cuidado procuraré no dar crédito a ninguna falsedad, y prepararé mi ingenio tan bien contra las astucias de ese gran burlador, que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada.

Mas este designio es penoso y laborioso, y cierta dejadez me arrastra insensiblemente al curso de mi vida ordinaria; y como un esclavo que sueña que está gozando de una libertad imaginaria, al empezar a sospechar que su libertad es un sueño, teme el despertar y conspira con esas gratas ilusiones para seguir siendo más tiempo engañado, así yo vuelvo insensiblemente a caer en mis antiguas opiniones y temo despertar de esta somnolencia, por miedo de que las laboriosas vigiliass que habían de suceder a la tranquilidad de mi reposo, en lugar de darme alguna vez en el conocimiento de la verdad, no sean bastante a aclarar las tinieblas de las dificultades que acabo de remover.

Meditación Segunda

De la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de conocer que el cuerpo

La meditación que hice ayer me ha llenado el espíritu de tantas dudas, que ya no me es posible olvidarlas. Y, sin embargo, no veo de qué manera voy a poder resolverlas; y, como si de pronto hubiese caído en unas aguas profundísimas, quédome tan sorprendido, que ni puedo afirmar los pies en el fondo, ni nadar para mantenerme sobre la superficie. Haré un esfuerzo, sin embargo, y seguiré por el mismo camino que ayer emprendí, alejándome de todo aquello en que pueda imaginar la menor duda, como si supiese que es absolutamente falso, y continuaré siempre por ese camino, hasta que encuentre algo que sea cierto, o por lo menos, si otra cosa no puedo, hasta que haya averiguado con certeza que nada hay cierto en el mundo. Arquímedes, para levantar la tierra y transportarla a otro lugar, pedía solamente un punto de apoyo firme e inmóvil; también tendré yo derecho a concebir grandes esperanzas, si tengo la fortuna de hallar sólo una cosa que sea cierta e indudable.

Supongo, pues, que todas las cosas que veo son falsas; estoy persuadido de que nada de lo que mi memoria, llena de mentiras, me representa, ha existido jamás; pienso que no tengo sentidos; creo que el cuerpo, la figurita, la extensión, el movimiento y el lugar son ficciones de mi espíritu. ¿Qué, pues, podrá estimarse verdadero? Acaso nada más sino esto: que no hay nada cierto en el mundo.

Pero, ¿qué sé yo si no habrá otra cosa diferente de las que acabo de juzgar inciertas y de la que no pueda caber duda alguna? ¿No habrá algún Dios o alguna otra potencia, que ponga estos pensamientos en mi espíritu? No es necesario; pues quizá yo sea capaz de producirlos por mi mismo. Y yo, al menos, ¿no soy algo? Pero ya he negado que tenga yo ni sentido ni cuerpo alguno; vacilo, sin embargo; pues, ¿qué se sigue de aquí? ¿Soy yo tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos no pueda ser? Pero ya estoy persuadido de que no hay nada en el mundo: ni cielos, ni tierra, ni espíritu, ni cuerpos; ¿estaré, pues, persuadido también de que yo no soy? Ni mucho menos; si he llegado a persuadirme de algo o solamente si he pensado alguna cosa, es sin duda porque yo era. Pero hay cierto burlador muy poderoso y astuto que dedica su industria toda a engañarme siempre. No cabe, pues, duda alguna de que yo soy, puesto que me engaña y, por mucho que me engañe, nunca conseguiré hacer que yo no sea nada, mientras ya esté pensando que soy algo. De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: “yo soy, yo existo”, es necesariamente verdadera, mientras lo estoy pronunciando o concibiendo en mí espíritu.⁷³

Pero yo, que estoy cierto de que soy, no conozco aun con bastante claridad quién soy; de suerte que en adelante debo tener mucho cuidado de no confundir, por imprudencia, alguna otra cosa conmigo, y de no equivocarme en este conocimiento, que sostengo es más cierto y evidente que todos los que he tenido anteriormente. Por lo cual, consideraré ahora de nuevo lo que yo creía ser, antes de entrar en estos últimos pensamientos; y restaré de mis antiguas opiniones todo lo que pueda combatirse, aunque sea levemente, con las razones anteriormente alegadas; de tal suerte, que lo que quede será por completo cierto e indudable. ¿Qué he creído ser, pues, anteriormente? Sin dificultad he pensado que era hombre. Y, ¿qué es un hombre?⁷⁴ ¿Diré que un animal racional? No, por cierto, pues tendría que indagar luego lo que es animal y lo que es racional; y así una sola cuestión me llevaría insensiblemente a infinidad de otras más difíciles y embarazosas; y no quisiera abusar del poco tiempo y ocio que me quedan, empleándolo en descifrar semejantes dificultades. Pero me detendré más bien a considerar aquí los pensamientos que anteriormente brotaban en mi mente por sí solos e inspirados por mi sola naturaleza, cuando me aplicaba a considerar mi ser. Consideraba primero, que tenía una cara, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de huesos y carne, como se ve en un cadáver, lo cual designaba con el nombre de cuerpo. Consideraba, además, que me alimentaba, y andaba, y sentía, y pensaba, y todas estas acciones las refería al alma; o bien, si me detenía en este punto, imaginaba el alma como algo en extremo raro y sutil, un viento, una llama o un soplo delicadísimo, insinuado y esparcido en mis groseras partes. En cuanto al cuerpo, no dudaba en modo alguno de su naturaleza, y pensaba que la conocía muy distintamente; y si hubiera querido explicarla, según las nociones que tenía, hubiérala descrito de esta manera: entiendo por cuerpo todo aquello que puede terminar por alguna figura, estar colocado en cierto lugar y llenar un espacio, de modo que excluya a cualquier otro cuerpo; todo aquello que pueda ser sentido por el tacto o por la vista, o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; que pueda moverse en varias maneras, no ciertamente por sí mismo, pero sí por

⁷³ Los objetos de la matemática.

⁷⁴ Véase el *Discurso del Método*.

alguna cosa extraña que lo toque y le comunique la impresión; pies no creía yo que a la naturaleza del cuerpo perteneciese la potencia de moverse por sí mismo, de sentir y pensar; por el contrario, hubiérame extrañado ver que estas facultades se encontrasen en algunos.

Pero, ¿quién soy yo ahora, que supongo que hay cierto geniecillo en extremo poderoso y, por decirlo así, maligno y astuto, que dedica todas sus fuerzas e industrias a engañarme? ¿Puedo afirmar que poseo alguna cosa de las que acabo de decir que pertenecen a la naturaleza del cuerpo? Deténgome a pensar en esto con atención; paso y repaso todas estas cosas en mi espíritu y ni una sola hallo que pueda decir que está en mí. No es necesario que la recuente. Vamos, pues, a los atributos del alma, y veamos si hay alguno que esté en mí. Los primeros son alimentarme y andar; más si es cierto que no tengo cuerpo, también es verdad que no puedo ni andar ni alimentarme. Otro es sentir; pero sin cuerpo no se puede sentir, y, además, me ha sucedido anteriormente que he pensado que sentía varias cosas, durante el sueño, y luego, al despertar, he visto que no las había efectivamente sentido. Otro es pensar; y aquí encuentro que el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, existo, esto es cierto; pero, ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensar; pues acaso podría suceder que, si cesase por completo de pensar, cesara al propio tiempo por completo de existir. Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero; ya no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos éstos cuya significación desconocía yo anteriormente. Soy, pues, una cosa verdadera, verdaderamente existente. Mas, ¿qué cosa? Ya lo he dicho; una cosa que piensa. Y, ¿qué más? Excitaré mi imaginación para ver si no soy algo más aun. No soy este conjunto de miembros, llamado cuerpo humano; no soy una aire delicado y penetrante repartido por todos los miembros; no soy un viento, un soplo de vapor; no soy nada de todo eso que puedo fingir e imaginar, ya que he supuesto que todo eso no es nada y que, sin alterar esa suposición, hallo que no dejo de estar cierto de que yo soy algo.

Pero acaso acontezca que esas mismas cosas, que supongo que no son, porque me son desconocidas, no son, en efecto, diferentes de mí, a quien conozco. No lo sé; de eso no discuto ahora y sólo puedo dar mi juicio de las cosas que conozco, conozco que existo e indago quién soy yo, que sé que soy. Y es muy cierto que el conocimiento de mí mismo, tomado precisamente así, no depende de las cosas, la existencia de las cuales aún no me es conocida y, por consiguiente, no depende de ninguna de las que puedo fingir en mi imaginación. Y estos mismos términos, fingir e imaginar, me descubren mi error; pues sería, en efecto, fingir, si imaginase que soy alguna cosa, puesto que imaginar no es sino contemplar la figura o la imagen de una cosa corporal; ahora bien: ya sé ciertamente que soy y que, a la vez, puede ocurrir que todas esas imágenes y, en general, cuanto a la naturaleza del cuerpo se refiere, no sean más que sueños o ficciones. Por lo cual veo claramente que al decir: excitaré mi imaginación para conocer más distintamente quién soy, obro con tan poca razón como si dijera; ahora estoy despierto y percibo algo real y verdadero; pero, como no lo percibo con bastante claridad, voy a dormirme expresamente para que mis sueños me representen eso mismo con mayor verdad y evidencia. Por lo tanto, conozco manifiestamente que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación, pertenece a ese conocimiento que tengo de mí mismo, y que es necesario recoger el espíritu y apartarlo de ese modo de concebir, para que pueda conocer él mismo, muy detenidamente, su propia naturaleza.

¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también imagina y siente. Ciertamente no es poco, si todo eso pertenece a mí naturaleza. Mas, ¿por qué no ha de pertenecerle? ¿No soy yo el mismo que ahora duda de casi todo, y, sin embargo, entiende y concibe si estas cosas, asegura y afirma que sólo éstas son verdaderas, niega todas las demás, quiere y desea conocer otras, o quiere ser engañado, imagina muchas cosas a veces aún a pesar suyo, y siente también otras muchas por medio de los órganos del cuerpo? ¿Hay algo de esto que no sea tan verdadero como es cierto que yo soy y existo, aun cuando estuviere siempre dormido y aun cuando el que me dio el ser emplease toda su industria en engañarme? ¿Hay algunos de esos atributos que pueda distinguirse de mi pensamiento o decirse separado de mí? Pues es tan evidente de suyo que soy yo quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir nada para explicarlo. Y también tengo, ciertamente, el poder de imaginar, pues, aún cuando puede suceder (como antes supuse) que las cosas que yo imagino sean verdaderas, sin embargo el poder de imaginar no deja de estar realmente en mí y formar parte de mi pensamiento. Por último, soy el mismo que siente, es decir que percibe ciertas cosas, por medio de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero se me dirá que esas apariencias son falsas y que estoy durmiendo. Bien; sea así. Sin embargo, por lo menos, es cierto que me parece que veo luz, que oigo ruido y que siento calor; esto no puede ser falso, y esto es, propiamente, lo que en mí se llama sentir, y esto, precisamente, es pensar. Por donde empiezo a conocer quién soy con alguna mayor claridad y distinción que antes.

Pero, sin embargo, aún me parece que no puedo por menos de creer que las cosas corporales, cuyas imágenes se forman por el pensamiento y que caen bajo los sentidos, y que los sentidos mismos examinan, son conocidas mucho más distintamente que esta parte, no sé cual, de mí mismo, que no cae bajo la imaginación; aunque efectivamente, es bien extraño decir que conozco y comprendo más distintamente unas cosas, cuya existencia me parece dudosa y que me son desconocida y no me pertenecen, que aquellas otras de cuya verdad estoy persuadido y me son conocidas y pertenecen a mi propia naturaleza; en una palabra, que a mí mismo. Pero ya veo bien lo que es; mi espíritu es un vagabundo que busca de extraviarse y no puede aún tolerar el quedar mantenido en los justos límites de la verdad. Démosle, pues, por otra vez, rienda suelta y, dejándole en libertad, permitámosle que considere los objetos que le aparecen fuera, para que, retirándose luego despacio y a punto esa libertad, y deteniéndolo a considerar su ser y las cosas que en sí mismo encuentre, se deje, después, conducir y dirigir con más facilidad.

Consideremos, pues, ahora, las cosas que vulgarmente se tienen por las más fáciles de conocer y pasan también por ser las más distintamente conocidas, a saber, los cuerpos que tocamos y vemos; no ciertamente los cuerpos en general, pues las nociones generales son, por lo común, un poco confusas, sino un cuerpo particular. Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera; acaba de salir de la colmena. No ha perdido aún la dulzura de la miel que contenía; conserva algo el olor de las flores, de que ha sido hecho, su color, su figura, su tamaño, son aparentes; es duro, frío, manejable y, si se le golpea, producirá un sonido. En fin, en él se encuentra todo lo que puede dar a conocer distintamente un cuerpo. Mas he aquí que, mientras estoy hablando, lo acercan al fuego; lo que quedaba de sabor se exhala, el olor se evapora, el color cambia, la figura se pierde, el tamaño aumenta, se hace líquido, se calienta, a penas si puede ya manejarse y, si la golpeo, ya no dará sonido alguno. ¿Sigue siendo la misma cera después de tales cambios? Hay,

que confesar que sigue siendo la misma; nadie lo duda, nadie juzga de distinto modo. ¿Qué es, pues, lo que en este trozo de cera se conocía con tanta distinción? Ciertamente no puede ser nada de lo que he notado por medio de los sentidos, puesto que todas las cosas percibidas por el gusto, el olfato, la vista, el tacto y el oído han cambiado y, sin embargo, la misma cera permanece. Acaso sea lo que ahora pienso, a saber: que esa cera no era ni la dulzura de la miel, ni el agradable olor de las flores, ni la blancura, ni la figura, ni el sonido, sino sólo un cuerpo que poco antes me parecía sensible bajo esas formas y ahora se hace sentir bajo otras. Pero ¿qué es, hablando con precisión, lo que yo imagino cuando lo concibo de esta suerte? Considerémosle atentamente y, separando todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos lo que queda. No queda ciertamente más que algo extenso, sensible y mutable. Ahora bien: ¿qué es eso de flexible y mutable? ¿No será que imagino que esta cosa, si es redonda, puede tornarse cuadrada y pasar del cuadrado a una figura triangular? No por cierto; no es eso, puesto que la concibo capaz de recibir una infinidad de cambios semejante y, sin embargo, no podría yo correr esta infinidad con mi imaginación; por consiguiente, la concepción que tengo de la cera no se realiza por la facultad de imaginar. Y, ¿qué es esa extensión? ¿No es también desconocida? Se hace mayor cuando se derrite la cera, mayor aún cuando hierve y mayor todavía cuando el calor aumenta; y no concebiría yo claramente, conforme a la verdad, lo que es la cera, sino pensara que aún este mismo pedazo, que estamos considerando, es capaz de recibir más variedades de extensión que todas las que haya yo nunca imaginado. Hay, pues, que convenir en que no puedo, por medio de la imaginación, ni siquiera comprender lo que sea este pedazo de cera y que sólo mi entendimiento lo comprende. Digo este trozo de cera en particular, pues, en cuanto a la cera en general, ello es aún más evidente. Pero, ¿qué es ese pedazo de cera que sólo el entendimiento y el espíritu puede comprender? Es ciertamente el mismo que veo, toco, imagino; es el mismo que siempre he creído que era al principio. Y lo que aquí hay que notar bien, es que su percepción no es una visión, ni un tacto, ni una imaginación y no lo ha sido nunca, aunque antes lo pareciera, sino sólo una inspección del espíritu, la cual puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, clara y distinta, como lo es ahora, según que mi atención se dirija más o menos a las cosas que están en ella y la componen.

Sin embargo, no podré extrañarme demasiado si considero cuán débil es mi espíritu y cuán propenso a caer insensiblemente en el error. Pues aun cuando en silencio considere todo eso en mí mismo, sin embargo, detienenme las palabras casi me causan decepción los términos del lenguaje ordinario; decimos, en efecto, que vemos la misma cera, si está presente, y no decimos que juzgamos que es la misma por tener el mismo color y la misma figura: de donde casi voy a parar a la conclusión de que la cera se conoce por visión de los ojos y no por sola la inspección del espíritu. Pero la casualidad hace que mire por la ventana a unos hombres que pasan por la calle, a cuya vista no dejo de exclamar que veo a unos hombres, como así mismo digo que veo la cera; y, sin embargo, ¿qué es lo que veo desde la ventana? Sombreros y capas que muy bien podrían ocultar unas máquinas artificiales movidas por resorte, pero juzgo que son hombres y así comprendo, por sólo el poder de juzgar, que reside en mi espíritu, lo que creía ver con mis ojos.

Un hombre, que trata de levantar su conocimiento por encima del vulgo, debe avergonzarse de sacar motivos de duda de las maneras de hablar inventadas por el vulgo; prefiero seguir adelante y considerar si, cuando percibí prometo la cera y creía conocerla por medio de los sentidos externos o al menos por el sentido común, que así le llaman, es decir, por la

facultad imaginativa, concebía lo que era con más evidencia y perfección que ahora, después de haber examinado cuidadosamente lo que es y el modo como puede ser conocida. Ciertamente fuera ridículo poner esto en duda. Pues, ¿qué había en aquella primera percepción que fuese distinto? ¿Qué había que no pudiera percibir de igual suerte el sentido de cualquier animal? Pero cuando distingo la cera por un lado y sus formas exteriores por otro y, como si le hubiese quitado su ropaje, la considero desnuda, es cierto que, aunque pueda haber algún error en mi juicio, no puedo, sin embargo, concebirla de esa suerte, sin un espíritu humano.

Pero, en fin, ¿qué diré de ese espíritu, esto es, de mí mismo, puesto que hasta aquí no veo en mí nada más que espíritu? ¡Pues qué!, yo que parezco concebir con tanta claridad y distinción este trozo de cera, ¿no me conozco a mí mismo, no sólo con más verdad y certeza, sino con mayor distinción y claridad? Pues si juzgo que la cera es o existe, porque la veo, es cierto que con mucha más evidencia se sigue que yo soy o que yo mismo existo, puesto que la veo; pues puede suceder que lo que veo no sea efectivamente cera, y puede suceder también que ni siquiera tenga ojos para ver cosa alguna; pero no puede suceder que cuando veo o cuando pienso que veo —no distingo entre ambas cosas—, no sea yo, que tal pienso, alguna cosa. Asimismo, si juzgo que existe la cera, porque la toco, se seguirá también igualmente, que yo soy; y si lo juzgo porque mi imaginación o alguna otra cosa me lo persuade, siempre sacaré la misma conclusión. Y lo que aquí he notado de la cera puede aplicarse a los demás cosas exteriores a mí y que están fuera de mí. Y, además, si la noción o percepción de la cera me ha parecido más clara y distinta, después de que, no sólo la vista o el tacto, sino otras muchas causas me la han puesto más de manifiesto, ¡con cuánta mayor evidencia, distinción y claridad habrá que confesar que me conozco ahora, puesto que todas las razones que sirven para conocer y concebir la naturaleza de la cera o cualquier otro cuerpo, prueban mucho mejor la naturaleza de mi propio espíritu! ¡Y hay tantas otras cosas en el espíritu mismo que pueden contribuir a esclarecer su naturaleza, que las que dependen del cuerpo, como estas, casi no merecen ser tomadas en consideración!

Pero, en fin, heme aquí insensiblemente en el punto a que quería llegar; pues ya que es cosa, para mí manifiesta ahora, que los cuerpos no son propiamente conocidos por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento solo, y que no son conocidos porque los vemos y los tocamos, sino porque entendemos o comprendemos por el pensamiento, veo claramente que nada hay que me sea más fácil de conocer que mi propio espíritu. Pero como es difícil deshacerse pronto de una opinión a la que estamos hace mucho tiempo habituados, bueno será que me detenga un poco aquí para que la extensión de mi meditación imprima más profundamente en mi memoria este nuevo conocimiento.

Meditación Tercera

De Dios; que existe

Cerraré los ojos ahora, me taparé los oídos, dejaré de hacer uso de los sentidos; borraré inclusive de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales o, al menos, ya que esto es casi imposible, las tendré vanas y falsas; y así, en comercio sólo conmigo y considerando mi intimidad, procuraré poco a poco conocerme mejor y familiarizarme más conmigo mismo. Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce pocas

cosas, ignora otras muchas, ama, odia, quiere, no quiere, y también imagina y siente; pues, como he notado anteriormente, aunque las cosas que siento e imagino no sean acaso nada fuera de mí y en sí mismas, estoy, sin embargo, seguro de que esos modos de pensar, que llamo sentimientos e imaginaciones, en cuanto que sólo son modos de pensar, residen y se hallan ciertamente en mí. Y en esto poco que acabo de enumerar creo haber dicho todo cuanto sé verdaderamente o, al menos, todo cuanto he notado que sabía hasta aquí. Para procurar ahora extender mi conocimiento, seré circunspecto y consideraré con cuidado si no podré descubrir en mí otras cosas más, de las que no he apercibido todavía. Estoy seguro de que soy una cosa que piensa; pero, ¿no sé también cuales son los requisitos precisos para estar cierto del algo? Desde luego, en este mi primer conocimiento nada hay que me asegure su verdad, si no es la percepción clara y distinta de lo que digo, la cual no sería, por cierto, suficiente asegurar que lo que digo es verdad, si pudiese ocurrir alguna vez que fuese falsa una cosa concebida por mí de ese modo claro y distinto; por lo cual me parece que ya puedo establecer esta regla general: que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas.

Sin embargo, antes de ahora he admitido y tenido por muy ciertas y manifiestas varias cosas que, no obstante, he reconocido más tarde ser dudosas e inciertas. ¿Qué cosas eran esas? Eran la tierra, el cielo, los astros y todas las demás que percibía por medio de los sentidos. Ahora bien: ¿qué es lo que yo concebía en ellas clara y distintamente? Nada más, ciertamente, sino que las ideas o pensamientos de esas cosas se presentaban a mí espíritu. Y aun ahora mismo, no niego que esas ideas se hallen en mí. Pero había, además, otra cosa que yo afirmaba y que, por la costumbre que tenía de creerla, pensaba percibir muy claramente, aunque en verdad no la percibía, y era que había fuera de mí algunas cosas, de donde procedían las tales ideas, siendo estas ideas en un todo semejantes a aquellas cosas. Y en esto me engañaba; o por si acaso era mi juicio verdadero, la verdad de este juicio no resultaba de ningún conocimiento que yo tuviera.

Pero cuando consideraba alguna cosa muy simple y muy sencilla de aritmética y geometría, como, por ejemplo, que dos y tres juntos hacen el número 5 y otras semejantes, ¿no las concebía yo por lo menos con claridad suficiente para asegurar que eran verdaderas? Y si después he juzgado que podían esas cosas ponerse en duda, no fue por otra razón sino porque se me ocurrió pensar que quizá un Dios pudo hacerme de naturaleza tal que me engañase aun acerca de lo que me parecía más patente. Ahora bien: siempre que esta opinión, que concebí antes, de la suprema potencia de un Dios se presenta a mi pensamiento, me veo obligado a confesar que, si quiere, le es fácil hacer de tal suerte que me engañe aun en las cosas que creo conocer aun con muy grande evidencia; y, por el contrario, siempre que vuelvo la vista hacia las cosas que pienso que concibo muy claramente, me quedo tan persuadido de ellas, que espontáneamente prorrumpo en estas frases: Engañeme quien pueda, que no conseguirá hacer que yo no sea nada mientras estoy pensando que soy algo, ni que venga un día en que sea verdad que yo no he sido nunca, si es ahora verdad que soy, no que dos y tres juntos hagan más o menos cinco, y otras cosas por el estilo, que veo claramente no pueden ser de otro modo que como las concibo.

Y por cierto que, no teniendo yo ninguna razón para creer que haya algún Dios engañador, y no habiendo aun considerado ninguna de las que prueban que hay un Dios, la razón de dudar, que depende sólo de esta opinión, es muy leve y, por decirlo así, metafísica. Pero para poderla suprimir del todo,

debo examinar si hay Dios, tan pronto como encuentre ocasión para ello; y si hallo que lo hay, debo examinar también si puede ser engañador, pues sin conocer estas dos verdaderas, no veo cómo voy a poder estar nunca cierto de cosa alguna. Y para poder encontrar una ocasión de indagar todo eso, sin interrumpir el orden que me he propuesto en estas meditaciones, que es pasar gradualmente de las primeras nociones que hallé en mi espíritu a las que pueda luego encontrar, debo dividir aquí mis pensamientos todos en cierto géneros y considerar en cuáles de estos géneros hay propiamente verdad y error.

Entre mis pensamientos, unos son como las imágenes de las cosas y sólo a estos conviene propiamente el nombre de ideas: como cuando me representó un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o el mismo Dios. Otros, además, tienen algunas otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo, niego, pues si bien concibo entonces alguna cosa como tema de la acción de mi espíritu, también añado alguna otra cosa mediante esta acción a la idea que tengo de aquella; y de este género de pensamientos son los llamados voluntades o afecciones, y otros, juicios.

Y ahora, en lo que concierne a las ideas, si se consideran solamente en sí mismas, sin referirlas a otra cosa, no pueden, hablando con propiedad ser falas; pues, ora imagine una cabra o una quimera, no es menos cierto que imagino una que otra. Tampoco es de temer que se encuentre falsedad en las afecciones o voluntades; pues aunque puedo desear cosas malas o que nunca han existido, no deja de ser verdad que las deseo. Así, pues, sólo quedan los juicios, en los cuales, debo tener mucho cuidado de no errar. Ahora bien: el error principal y más ordinario que puede encontrarse en ellos es juzgar que las ideas que están en mí, son semejantes o conformes a cosas que están fuera de mí, porque es bien cierto que si considerase las ideas sólo como modos o maneras de mi pensamiento, sin quererlas referir a algo exterior, apenas podrían darme ocasión de errar.

Pues bien: entre esas ideas unas me parecen nacidas conmigo, y otras, extrañas y oriundas de afuera, y otras, hechas e inventadas por mí mismo. Pues si tengo la facultad de concebir que sea lo que, en general, se llama cosa o verdad o pensamiento, paréceme que no lo debo sino a mi propia naturaleza; pero si oigo ahora un ruido, si veo el sol, si siento el calor, he juzgado siempre que esos sentimientos procedían de algunas cosas existentes fuera de mí; y, por último, me parece que las sirenas, los hipogrifos y otras fantasías por el estilo, son ficciones e invenciones de mi espíritu. Pero también podrían persuadirme de que todas esas ideas son de las que llamo extrañas y oriundas de afuera, o bien que todas han nacido conmigo, o también que todas han sido hechas por mí, pues que aun no he descubierto su verdadero origen. Lo que principalmente he de hacer en este lugar, es considerar las que me parecen provenir de algunos objetos fuera de mí, y cuales son las razones que me obligan a creerla semejantes a esos objetos.

La primera de esas razones es que la naturaleza me lo enseña; y la segunda, que experimento en mí mismo que esas ideas no dependen de mi voluntad, pues muchas veces se me presentan, a pesar mío; como ahora, quiéralo o no, estoy sintiendo calor y por eso estoy persuadido que ese sentimiento o idea del calor la produce en mí una cosa diferente de mí, esto es, el fuego cerca del cual estoy sentado. Y nada veo que me parezca más razonable que juzgar que esta cosa extraña me envía o imprime su semejanza, más bien que otro efecto cualquiera.

Ahora debo ver si estas razones son bastantes fuertes y convincentes. Cuando digo que me parece que la naturaleza me lo enseña, entiendo por naturaleza sólo una cierta inclinación, que me lleve a creerlo, y no una luz natural que me haga conocer que ello es verdadero. Y estas dos expresiones difieren mucho entre sí; pues no puedo poner en duda lo que la luz natural me enseña que es verdadero, como antes me ha enseñado que, puesto que yo dudaba, podía inferir que existía, por cuanto, además, no hay en mí ninguna otra facultad o potencia de distinguir lo verdadero de lo falso, que pueda enseñarme que lo de la luz natural me presenta como verdadero no lo es, y en la cual puede fiarme, como me fío en la luz natural. Pero en cuanto a las inclinaciones, que me parecen también naturales, he notado a menudo que, tratándose de elegir entre virtudes y vicios, no menos me han llevado al mal que al bien; por lo cual, no hay tampoco razón para seguir las, tratándose de lo verdadero y lo falso. Y respecto a la otra razón, que es que esas ideas deben venir de afuera, puesto que no dependen de mí voluntad, tampoco me parece convincente. Pues así como las inclinaciones de que acabo de hablar están en mí, aun cuando no siempre concuerdan con mí voluntad, así también puede haber en mí, sin que aun yo la conozca, alguna facultad o potencia propia para producir esas ideas, sin ayuda de ninguna cosa exterior; y, efectivamente, siempre me ha parecido hasta hoy que, cuando duermo formánse esas ideas en mí, sin necesidad de los objetos que representen. En fin, aun cuando conviniese yo en que esas ideas están causadas por esos objetos, no sería consecuencia necesaria el afirmar que han de ser semejantes a ellos. Por el contrario, en muchos casos he notado ya que hay una gran diferencia entre el objeto y su idea; así, por ejemplo, hallo en mí dos ideas del sol muy diferentes; una es oriunda de los sentimientos y debe ponerse entre las que he dicho que viene de afuera y, según esta idea, paréceme el sol muy pequeño; la otra procede de las razones de la astronomía, es decir, de ciertas nociones nacidas conmigo, o ha sido formadas por mí mismo de cualquier modo que sea, y según esta idea es el sol varias veces mayor que la tierra. Y es cierto que estas dos ideas que del sol tengo, no pueden ambas ser semejantes al mismo sol; y la razón me hace creer que la que procede inmediatamente de su apariencia es la más de semejante. Todo esto me da a conocer que, hasta ahora, no ha sido en virtud de un juicio cierto y premeditado, sino por un ciego y temerario impulso, por lo que he creído que había fuera de mí cosas diferentes de mí, las cuales, por medio de los órganos de mis sentidos o por otro medio cualquiera me enviaban sus ideas e imágenes, imprimiendo en mí sus semejanza.

Pero se presenta otro camino para indagar si, entre las cosas y las ideas que hay en mí, hay algunas que existen fuera de mí, y es a saber: Si las tales ideas se consideran sólo como ciertos modos de pensar, no reconozco entre ellas ninguna diferencia o desigualdad y todas me parecen proceder de mí de una misma manera; pero si las considero como imágenes que representan unas una cosa y otras otra, es evidente que son muy diferentes unas de otras. Pues, en efecto, las que me representan sustancias son sin duda algo más y contiene, por decirlo así, más realidad objetiva, es decir participan, por representación, de más grados de ser o perfección que las que sólo me representan modos o accidentes. Además, la idea por la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipotente y creador universal de todas las cosas que están fuera de Él; esa idea, digo, tiene ciertamente en sí más realidad objetiva que aquellas otras que me representan sustancias finitas.

Ahora bien: es una cosa manifiesta, por la luz natural que debe haber, por lo menos, tanta realidad en la causa eficiente y total como en el efecto; pues,

¿de dónde puede el efecto sacar su realidad, sino es de la causa? ¿Y cómo podrá esta causa comunicársela si no la tuviera en sí misma? Y de aquí se sigue no sólo que la nada no puede producir cosa alguna, sino también que lo más perfecto, es decir, lo que contiene en sí más realidad, no puede ser consecuencia y dependencia de lo menos perfecto; y esta verdad no es solamente clara y evidente en aquellos efectos que poseen realidad actual o formal, sino también, en las ideas, en lo que se consideran sólo la que llaman realidad objetiva. Por ejemplo, la piedra que aun no existe, no puede comenzar a ser ahora, como no sea producida por una cosa que posea en sí, formal o eminentemente, todo lo que entra en la composición de la piedra, es decir, que contenga las mismas cosas u otras más excelentes que las que están en la piedra; y el calor no puede producirse, en un sujeto privado antes de él, a no ser por algo que sea de un orden, grado, o género tan perfecto, al menos, como es el calor, y así sucesivamente; y no es esto sólo, sino que, además, la idea del calor no puede estar en mí, sino ha sido puesta por alguna causa que contenga, por lo menos, tanta realidad como la que yo concibo en el calor y en la piedra; pues aún cuando esta causa no trasmita a mi idea nada de su realidad actual o formal, no por eso hay que figurarse que esa causa haya de ser menos real, sino que hay que saber que, siendo todo idea una obra del espíritu, es tal su naturaleza que no requiere de suyo ninguna otra realidad formal que la que recibe y obtiene del pensamiento y del espíritu, del cuál es sólo un modo, es decir, una manera de pensar. Ahora bien: para que una idea contenga tal realidad objetiva en vez de tal otra, debe sin duda haberla recibida de alguna causa, en la que habrá, por lo menos, tan realidad formal como hay realidad objetiva en la idea, pues si suponemos que hay algo en una idea, que no esté en su causa, será porque lo ha recibido de la nada. Mas por imperfecto que sea el modo de ser que consiste en estar una cosa objetivamente o por representación en el entendimiento, por medio de su idea, no puede decirse, sin embargo, que ese modo y manera de ser no es nada, y, por consiguiente, que la idea sea oriunda de la nada. Y no debo tampoco figurarme que, porque la realidad que consideren mis ideas es solo objetiva no es necesario que la misma realidad esté formal o actualmente en las causa de esas ideas, y que basta que esté objetivamente en ellas; pues así como ese modo de ser objetivo pertenece a las ideas por propia naturaleza, así también la manera o ser formal pertenece a la causa de las ideas (al menos a las primeras y principales) por propia naturaleza. Y si bien puede suceder que una idea produzca otra, esto no puede llegar hasta el infinito, sino que al cabo hay que detenerse en una idea primera, cuya causa sea como un patrón u original, en el cual esté contenida, formal y efectivamente, toda la realidad o perfección que se encuentra sólo objetivamente o por representación en esas ideas. De suerte que la luz natural me hace conocer evidentemente que las ideas son en mí como cuadros o ideas que pueden, es cierto, decaer fácilmente de la perfección de las cosas de donde han sido sacados, pero que no pueden contener nada que sea más grande o perfecto que ellas.

Y cuanto más largo y cuidadosamente examino todo esto, tanto más clara y distintamente conozco que es verdadero. Mas, ¿qué conclusión sacaré? Esta: que si la realidad o perfección objetiva de alguna de mis ideas es tanta, que claramente conozco que esa misma realidad o perfección no está en mí formal o eminentemente, y, por consiguiente, que no puedo ser yo mismo la causa de esa idea, se seguirá necesariamente que no estoy solo en el mundo, sino que hay otra cosa que existe y es causa de esa idea, pero, en cambio, si semejante idea no se encuentra en mí, no tendré ningún argumento que pueda convencerme y darme certeza de que existe algo más que yo

mismo, pues lo he buscado todos con cuidado y no he podido encontrar ningún otro hasta ahora.

Ahora bien: entre todas las ideas que están en mí, además de la que me representa a mí mismo, la cual no puede aquí ofrecer dificultad alguna, hay otra que me representa a Dios, y otras que me representan cosas corporales e inanimadas, ángeles, animales y otros hombres como yo. Que en lo que toca a las ideas que me representan a otros hombres, animales o ángeles concibo fácilmente que pueden haber sido formadas por la mezcla y composición de las ideas que tengo de las cosas corporales y de la de Dios, aun cuando fuera de mí no hubiese hombres en el mundo, ni animales ni ángeles. Y en lo que toca a las ideas de las cosas corporales, no reconozco en ellas, nada tan grande y excelente que no me parezca poder provenir de mí mismo, pues sí las considero de cerca y las examino, como hice ayer con la idea de la cera, encuentro que no se dan en ellas sino poquísimas cosas que yo concibo clara y distintamente, y son, a saber: la magnitud, o sea extensión en longitud, anchura y profundidad; la figura que resulta de la terminación de esta extensión; la situación que los cuerpos, con diferentes figuras, mantienen entre sí; y el movimiento o cambio de esta situación, pudiendo añadirse la sustancia, la duración y el número. En cuanto a las demás cosas, luz, colores, sonidos, olores, sabores, calor, frío y otras cualidades, que caen bajo el tacto, halláanse en mi pensamiento tan oscuras y confusas, que hasta ignoro si son verdaderas o falsas, es decir, si las ideas que concibo de esas cualidades⁷⁵ son efectivamente las ideas de cosas reales, o sino me representan más que unos quiméricos seres que no pueden existir. Pues aun cuando formal falsedad material, a saber: cuando representan lo que no es nada, como si fuera alguna cosa. Por ejemplo, las ideas que tengo el frío y del calor son tan poco claras y distintas, que no pueden enseñarme si el frío es sólo una privación de calor o el calor una privación de frío, o bien si ambas son cualidades reales o no lo son; y por cuanto, siendo las ideas como imágenes, no puede haber ninguna que no parezca representarnos algo; si es cierto que el frío no es más sino privación de calor, resultará que la idea que me lo represente como algo real y positivo podrá muy bien llamarse falsa, es decir, si representan cosa que no son, la luz natural me hace conocer que proceden de la nada, es decir, que están en mí porque le falta algo a mi naturaleza, que no es totalmente perfecta y si estas ideas son verdaderas, como, sin embargo, me representan tan poca realidad que no puedo distinguir la cosa representada del no ser, no veo porque no podría ser su autor.

En cuanto a las ideas claras y distintas que tengo de las cosas corporales, hay algunas que me parece que he podido sacar de la idea que tengo de mí mismo, como son las de sustancia, duración, número y otras cosas semejantes. Pues cuando pienso que la piedra es una sustancia, o una cosa que por sí es capaz de existir, y que yo soy también una sustancia, aunque muy bien concibo que yo soy una cosa que piensa y no extensa, y que la piedra, por el contrario, es una cosa extensa que no piensa, habiendo así entre ambas concepciones muy notable diferencia, sin embargo, parece convenir en que representan sustancia. De igual modo, cuando pienso que ahora existo y recuerdo, además, haber existido antes, y concibo varios pensamientos cuyo número conozco, adquiero las ideas de duración y de número, las cuales puedo luego transferir a todas las demás cosas que quiera. Por lo que toca a las otras cualidades de que están compuestas las ideas de las

⁷⁵ Distinción de las cualidades primarias y secundarias.

cosas corporales, a saber: extensión, figura, situación y movimiento, es cierto que no están formalmente en mí, puesto que yo no soy sino algo que piensa; pero como son sólo unos modos de la sustancia y yo soy una sustancia, pareceme que pueden estar contenidas en mí eminentemente.

Sólo queda pues, la idea de Dios, en la que es preciso considerar si hay algo que no pueda proceder de mí mismo. Bajo el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, por la cual yo mismo y todas las demás cosas que existen (si existen algunas) ha sido creadas y producidas. Ahora bien: tan grandes y eminentes son estas ventajas, que cuando más atentamente las considero, menos me convenzo de que la idea que de ellas tengo pueda tomar su origen en mí. Y, por consiguiente, es necesario concluir de lo anteriormente dicho que Dios existe; pues si bien hay en mí la idea de la sustancia infinita, siendo yo un ser finito, de no haber sido puesta en mí por una sustancia que sea verdaderamente infinita.

Y no debo imaginar que no concibo el infinito por medio de una verdadera idea y sí solo por negación de lo finito, como la quietud y, la oscuridad las comprendo porque niego el movimiento y la luz; no, pues veo manifestamente, por el contrario, que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita y, por tanto, que, en cierto modo, tengo en mí mismo la noción de lo infinito antes que la de lo finito, es decir, antes la de Dios que la de mí mismo; pues, ¿sería posible que yo conociera que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy totalmente perfecto, si no tuviera la idea de un ser más perfecto, que yo, con el cual me comparo y de cuya comparación resultan los defectos de mi naturaleza?

Y no se diga que acaso esta idea de Dios materialmente falsa y, por consiguiente, oriunda de la nada, es decir, que acaso esté en mí porque tengo defecto, como antes dije de las ideas del calor y el frío y de otras semejantes; pues, muy al contrario, siendo esa idea muy clara y distinta y encerrando más realidad objetiva que ninguna otra, no hay ninguna que sea por sí misma más verdadera ni que pueda menos prestarse a la sospecha de error y falsedad.

Digo que esta idea de un ser sumamente perfecto e infinito es muy verdadera; pues aunque acaso pudiera fingirse que ese ser no existe, no puede, sin embargo, fingirse que su idea no representa nada real, como antes dije de la idea del frío. Es también muy clara y distinta, puesto que todo lo que mi espíritu concibe clara y distintamente y todo lo que contiene en sí alguna perfección, está contenida y encerrado en esa idea. Y esto no deja de ser verdad, aunque yo no comprenda el infinito y haya en Dios una infinidad de cosas que no puedo entender, ni siquiera alcanzar con el pensamiento; pues a la naturaleza de lo infinito pertenece el que yo, ser finito y limitado, no pueda comprenderla. Y basta que entienda esto bien y que juzgue que todas las cosas que concibo claramente y en las que sé que hay alguna perfección, como asimismo también una infinidad de otras que ignoro, está en Dios formalmente o eminentemente, para que la idea que de Dios tengo sea la más verdadera, la más clara y distinta de todas las que hay en mí espíritu.

Pero quizá soy yo también algo más de lo que imagino y caso las perfecciones todas que atribuyo a la naturaleza de Dios están en mí, en cierto modo, en potencia, aunque aun no se produzcan y no se manifiesten por sus acciones. En efecto, ya voy experimentando que mi conocimiento aumenta y se perfecciona poco a poco, y no veo nada que pueda impedir que vaya aumentando

así cada vez más, hasta el infinito, ni tampoco veo porqué, una vez acrecentado y perfeccionado, no podría yo adquirir, por medio de él, todas las demás perfecciones de la naturaleza divina y, por último, no veo tampoco porque el poder que tengo de adquirir tales perfecciones, si es verdad que está ahora en mí, no sería suficiente para producir las ideas de esas mismas perfecciones. Sin embargo, examinando la cosa más de cerca, bien conozco que no puede ser; porque, primeramente, aunque fuera verdad que mi conocimiento adquiere por días nuevos grados de perfección y que hay en mi naturaleza muchas cosas en potencia, que no están aún en acto, sin embargo todas esas ventajas ni pertenecen ni se acercan en modo alguno a la idea que tengo de la divinidad, en la cual nada hay en potencia, sino que todo es efectivo y en acto. Y, ¿no es argumento infalible y ciertísimo de la imperfección de mi conocimiento el hecho de que se acrecienta poco a poco y aumente en grados? Es más: aunque mi conocimiento aumente cada vez más, no dejo de concebir, sin embargo, que nunca puede ser infinito en acto, puesto que nunca llegará a tal punto de perfección que no pueda acrecentarse más. Pero a Dios lo concibo actualmente infinito y en tal grado, que nada puede añadirse a la suprema perfección que posee. Y, por último, comprendo muy bien que el ser objetivo de una idea no puede resultar de un ser que existe solo en potencia y propiamente no es nada, sino sólo de un ser formal o actual.⁷⁶

Y ciertamente nada veo en todo esto que acabo de decir que no sea facilísimo de conocer por luz natural a todos cuantos quieran pensar en ello con cuidado. Pero cuando distraigo un tanto mi atención, mi espíritu, oscurecido y como cegado por las imágenes de las cosas sensibles, olvida fácilmente la razón por la cual la idea que tengo de ser más perfecto que yo, debe necesariamente haberla puesto en mí un ser que sea, efectivamente, más perfecto. Por lo cual pasaré adelante y consideraré si yo mismo, que tengo esa idea de Dios, podría existir en el caso en que no hubiese Dios.⁷⁷

Y pregunto: ¿de quién tendría yo mi existencia? ¿De mí mismo acaso o de mis padres o bien de algunas otras causas menos perfectas que Dios, pues nada puede imaginarse más perfecto, ni siquiera igual a Él? Ahora bien: si yo fuese independiente de cualquier otro ser, si yo mismo fuese el autor de mi ser, no dudaría yo de cosa alguna, no sentiría deseos, no carecería de perfección alguna, pues me habría dado a mí mismo todas aquellas de que tengo alguna idea; yo sería Dios. Y no he de imaginar que las cosas que me faltan son acaso más difíciles de adquirir que las que ya poseo, pues, por el contrario, es muy cierto que si yo, es decir, una cosa o sustancia que piensa, he salido de la nada, es esto mucho más difícil que adquirir las luces y los conocimientos de varias cosas que ignoro y que no son sino accidentes de esa sustancia pensante; y, ciertamente, si yo me hubiese dado lo que acabo de decir, estos es, si yo mismo fuese el autor de mi ser, no me habría negado a mí mismo lo que se puede obtener con más facilidad, a saber: una infinidad de conocimientos de que mi naturaleza carece; ni siquiera me hubiera negado esas cosas que veo están contenidas en la idea de Dios, porque ninguna de ellas me parece más difícil de hacer o de adquirir; y si alguna hubiera que fuese más difícil, ciertamente me lo parecería (suponiendo que fuese yo el autor de todas las demás que poseo), porque vería que mi poder termina en ella. Y aun cuando puedo suponer que quizá he sido siempre como soy ahora, no por eso puedo quebrantar la fuerza de ese razonamien-

⁷⁶ Aquí termina el primer argumento de la existencia de Dios.

⁷⁷ Aquí comienza el segundo argumento de la existencia de Dios.

to, y no dejo de conocer que es necesario que sea Dios el autor de mi existencia. Pues el tiempo de mi vida puede dividirse en una infinidad de partes, cada una de las cuales no depende en modo alguno de las demás; y así de que yo haya existido un poco antes no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este momento alguna causa me produzca y me cree, por decirlo así, de nuevo, es decir, me conserve. En efecto, es cosa clarísima y evidente para todos los que me consideran con atención la naturaleza del tiempo, que una sustancia, para conservarse en todos los momentos de su duración, necesita del mismo poder y la misma acción que sería necesaria para producirla y crearla de nuevo, si no lo estuviere ya, de suerte que la luz natural nos deja ver claramente que la conservación y la creación no difieren sino en nuestro modo de pensar, y no efectivamente. Basta, pues, que ahora me interroge y consulte a mí mismo, para ver si hay en mí algún poder y alguna virtud por la cual pueda yo hacer que, existiendo yo ahora, exista también dentro de un instante. Pues no siendo yo nada más que una cosa que piensa (o al menos aquí no se trata ahora precisamente más que de esta parte de mí mismo), si tal poder estuviera en mí, ciertamente que yo debería, al menos, pensarlo y conocerlo; pero en mí no lo siento, y por lo tanto conozco evidentemente que depende de algún ser distinto a mí.

Pero quizá ese ser, de quien dependo, no sea Dios, quizá sea yo el producto de mis padres o de algunas otras causas menos perfectas que Dios. Mas esto no puede ser en modo alguno, pues como ya tengo dicho, es muy evidente que tiene que haber, por lo menos, tanta realidad en la causa como en su efecto y, por lo tanto, puesto que soy una cosa que piensa y que tiene alguna idea de Dios, la causa de mí ser, sea cual fuere, es necesario confesar que también será una cosa que piensa y que tiene en sí la idea de todas las perfecciones que atribuyo a Dios. Podrá indagarse de nuevo si esta causa recibe de sí mismo su existencia y origen o si de alguna otra cosa. Si la tiene por sí misma, se infiere, por las razones antedichas, que es Dios, puesto que teniendo la virtud de ser y existir por sí misma, debe tener, sin duda, el poder de poseer actualmente todas las perfecciones cuyas ideas están en ella; es decir, todas las que yo concibo en Dios. Si ha recibido su existencia de alguna otra causa, se preguntará de nuevo, por iguales razones, si esta segunda causa existe por sí o por otro, hasta que gradualmente se llegue a una causa última, que será Dios. Y se ve manifestamente que aquí no puede haber un progreso hasta el infinito, ya que no tanto se trata en esto de la causa que me produjo, como de la que en el presente me conserva.

Tampoco puede fingirse que acaso varias causas hayan concurrido juntas a mi producción, y que de una recibí la idea de las perfecciones que atribuyo a Dios, y de otra la idea de otra, de suerte que todas esas perfecciones están desde luego en laguna parte del Universo, pero no juntas y reunidas en una sola que sea Dios. Por el contrario, la unidad, la simplicidad o inseparabilidad de todas las cosas que hay en Dios, es una de las principales perfecciones que concibo en él; y ciertamente esta idea no ha podido ponerla en mí una causa, que no sea también la que haya puesto las ideas de todas las demás perfecciones, pues no hubiera podido hacérmelas comprender todas juntas, inseparables, si no hubiera al mismo tiempo obrado de suerte que yo supiese cuáles eran y las conociese todas en cierta manera.

En fin, en lo que toca a mis padres, de quienes parece que tomo mi origen y nacimiento, diré que, aun cuando todo lo que haya podido creer sea muy verdadero, esto no significa, sin embargo, que sean ellos los que me conservan, ni siquiera los que me han hecho y producido, en cuanto que soy una sustancia que piensa, pues no hay ninguna relación entre la producción de una sustancia semejante y el acto corporal por el cual suelo creer que

me han engendrado. Pero en lo que han contribuído a mi nacimiento ha sido, a lo más, poniendo ciertas disposiciones en esa materia, en la que hasta hora he juzgado que estaba encerrado yo, es decir, mi espíritu, que es lo único que ahora considero como yo mismo; por lo tanto, no caben aquí dificultades sobre este punto, y hay que concluir necesariamente que, puesto que existo y puesto que la idea de un ser sumamente perfecto, esto es, de Dios, está en mí, la existencia de Dios queda muy evidentemente demostrada.

Sólo me resta examinar de qué modo he adquirido esta idea; pues no la he recibido por los sentidos y nunca se ha presentado a mí inopinadamente, como las ideas de las cosas sensibles, cuando estas cosas se presentan o parecen presentarse a los órganos exteriores de los sentidos; tampoco es una pura producción o ficción de mi espíritu, pues no está en mí el poder de disminuirle ni aumentarle cosa alguna; y por consiguiente, no queda más que decir que esa idea ha nacido y ha sido producida conmigo, al ser yo creado, como también le ocurre a la idea de mí mismo. Y, por cierto, no hay por qué extrañarse de que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea para que sea como la marca del artífice impresa en su obra; y tampoco es necesario que esa marca sea algo diferente de la obra misma, sino que por sólo haberme creado Dios, es muy de creer que me ha producido, en cierto modo, a su imagen y semejanza y que concibo esa semejanza, en la cual está contenida la idea de Dios, por la misma facultad por la que me concibo a mí mismo; es decir, que cuando hago reflexión sobre mí mismo, no sólo conozco que soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente, que sin cesar tiende y aspira a algo mejor y más grande que yo, sino que conozco también, al mismo tiempo, que ese, de quien dependo, posee todas esas grandes cosas a que yo aspiro y cuyas ideas hallo en mí; y las posee, no indefinidamente, y por eso es Dios. Y toda la fuerza del argumento que he empleado aquí para probar la existencia de Dios, consiste en que reconozco que no podría ser mi naturaleza lo que es, es decir, que no podría tener yo en mí mismo la idea de Dios, si Dios no existiese verdaderamente; ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir, que posee todas esas elevadas perfecciones, de las cuales puede nuestro espíritu tener una ligera idea, sin poder, sin embargo, comprenderlas, y que no tiene ningún defecto ni ninguna de las cosas que denotan imperfección, por donde resulta evidente que no puede ser engañador, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende necesariamente de algún defecto.

Pero antes de examinar este punto con cuidado y de pasar a la consideración de las demás verdades que pueden derivarse de él, pareceme conveniente detenerme algún tiempo a contemplar este Dios todo perfección, para preciar detenidamente sus maravillosos atributos, considerar, admirar, adorar la incomparable belleza de esta inmensa luz, tanto al menos como lo permite la fuerza de mi espíritu que, en cierta manera, ha quedado deslumbrado. Pues habiéndonos enseñado la fe que la suprema beatitud de la otra vida consiste sólo en esa contemplación de la majestad divina, experimentamos ya que una meditación como ésta, aunque menos perfecta sin comparación, nos proporciona el mayor contento que es posible sentir en esta vida.

Meditación Cuarta

De lo verdadero y lo falso

Tanto me he acostumbrado, durante los días pasados, a separar mi espíritu de los sentidos; tan exactamente he notado que es bien poco lo que sabemos con certeza de las cosas corporales, y que mucho más conocemos acerca

del espíritu humano, y más aun del mismo Dios, que será para mí más fácil ahora el apartar mi pensamiento de la consideración de lo sensible o imaginable, para dirigirlo a la de aquellas cosas que, por estar desprovistas de toda materia, son puramente inteligibles. Y, por cierto, la idea que tengo del espíritu humano, en cuanto es una cosa que piensa y no tiene extensión en longitud, anchura ni profundidad, y no participa en nada de que al cuerpo pertenece, es, sin comparación, más distinta que la idea de una cosa corporal. Y cuando considero que dudo, es decir, que soy soca incompleta y dependiente, es decir, de Dios, con tanto distinción y claridad: ya tanta es también la evidencia con que concluyo que Dios existe y que mi existencia propia depende de Él enteramente, en todos los momentos de mi vida, derivando estas conclusiones de que la idea de Dios está en mí o también de que yo soy o existo, que no pienso que el espíritu humano pueda conocer cosa alguna con mayor evidencia y certeza. Y ya me parece que descubro un camino que nos llevará de esta contemplación del Dios verdadero, en quien se hallan encerrados todos los tesoros de la ciencia y de la sabiduría, al conocimiento de las otras cosas del Universo.

Porque, primero, reconozco que es imposible que me engañe Dios nunca, puesto que en el engaño y en el fraude hay una especie de imperfección; y aunque parezca que poder burlar es señal de sutileza o potencia, sin embargo querer burlar es, sin duda alguna, un signo de debilidad o malicia, por lo cual no puede estar en Dios. Reconozco, además, por propia experiencia que hay en mí cierta facultad de juzgar o de discernir lo verdadero de los falso, que sin duda he recibido de Dios, como todo cuanto hay en mí y yo poseo; y puesto que es imposible que Dios quiera engañarme, es también cierto que no me ha dado tal facultad para que me conduzca al error, si uso bien de ella.

Y de esto no cabría duda alguna, sino fuera porque al parecer puede derivarse de aquí la consecuencia de que nunca puedo equivocarme; pues si todo lo que hay en mí viene de Dios y si Dios no me ha dado ninguna facultad de errar, parece que nunca deberá engañarme. Y es cierto, en efecto, que cuando me considero sólo como oriundo de Dios y me vuelvo todo hacia Él, no descubro en mí ninguna causa de error o de falsedad; pero tan pronto como vengo a mirarme a mí mismo, declárame la experiencia que cometo, sin embargo, infinidad de errores, y, al buscar la casa de ellos, advierto que no sólo se presenta a mi pensamiento una idea real y positiva de Dios, o sea de un ser sumamente perfecto, sino también, por decirlo así, cierta idea negativa de la nada, es decir, de lo que se haya infinitamente lejos de toda suerte de perfección; y me veo como en un término medio entre Dios y la nada, esto es, colocado de tal suerte entre el Ser Supremo y el no ser, que, ciertamente, en cuanto que soy un producto del ser supremo, nada hay en mí que pueda inducirme a error, pero si me considero como partícipe, en cierto modo, de la nada o del no ser, es decir, si me considero como no siendo yo mismo el Ser Supremo y careciendo de varias cosas, véome expuesto a infinidad de defectos, de tal suerte que no extraño que me equivoque mucho. Y así vengo a reconocer que el error, como tal, no es nada real y derivado de Dios, sino un defecto y por lo tanto que, para errar, no necesito una facultad que Dios me diera particularmente para ello, sino que, si me engaño, es porque la potencia que Dios me ha dado de discernir lo verdadero de lo falso no es infinita en mí.

Sin embargo, esto aún no me satisface por completo; pues el error no es una pura negación, es decir, simple falta o carencia de una perfección, que no me es debida, sino la privación de un conocimiento que parece que yo debiera tener. Ahora bien: si consideramos la naturaleza de Dios, no parece

posible que haya puesto en mí una facultad que no sea perfecta en su género, es decir, que carezca de alguna perfección que le sea debida, pues si es verdad que, cuanto más experto es el artífice tanto más perfectas y cumplías son las obras que salen de sus manos, ¿qué puede haber producido el supremo creador del universo que no sea perfecto y del todo acabado en todas sus partes? Y ciertamente no cabe duda de que Dios pudo crearme tal que no me equivocase nunca; cierto es también que Dios quiere siempre lo mejor; ¿es, pues, mejor poder que no poder errar?

Al considerar esto con atención, me ocurre ante todo pensar que no debo extrañarme de no poder comprender por qué hace Dios lo que hace, y que no por eso hay que dudar de su existencia; porque acaso veo por experiencia muchas otras cosas que existen, sin poder comprender por qué ni cómo las ha hecho Dios; pues sabiendo, como sé que mi naturaleza es en extremo endeble y limitada y que la de Dios, por el contrario, es inmensa, incomprendible e infinita, ya no me es difícil desconocer que hay infinitas cosas en su poder cuyas causas exceden el alcance de mi espíritu; y basta esta razón para persuadirme de que todas esas causas, que suelen sacarse de los fines, no tienen aplicación alguna en las cosas físicas o naturales, pues no me parece que se pueda, sin temeridad, indagar y tratar de descubrir los fines impenetrables de Dios.

Además, ocúrreseme también pensar que no debe considerarse una sola criatura por separado, cuando se examina si las obras de Dios son perfectas, sino, en general, todas las criaturas juntas; pues una cosa que pudiera parecer, con cierta especie de razón, muy imperfecta si estuviese sola en el mundo, no deja de ser muy perfecta si se considera como una parte del Universo todo; y aun cuando, desde que concebí el propósito de dudar de todo, no he conocido con certeza nada, sino mi propia existencia y la de Dios, sin embargo, habiendo también reconocido el poder infinito de Dios, no puedo negar que haya producido otras muchas cosas o, por lo menos, que pueda producirlas de tal suerte que no exista y me vea situado en el mundo, como parte de la universalidad de los seres.

Después de esto, mirándome más de cerca y considerando cuáles son mis errores, que por sí solos demuestran que hay en mí imperfección, encuentro que dependen del concurso de dos causas, a saber: facultad de conocer, que hay en mí, y la facultad de elegir, o sea mi libre albedrío; esto es, mi entendimiento y mi voluntad. Pues yo, por medio del entendimiento no afirmo ni niego cosa alguna, sino que concibo solamente las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar. Y considerándolo precisamente así, puede decirse que no se encuentra nunca en él error alguno, con tal de que se tome la palabra error en su significación propia. Y aun cuando hay quizá en el mundo una infinidad de cosas, de que mi entendimiento no tiene idea alguna, no por eso puede decirse que esté privado de esas ideas, como si ellas fueran debidas a la naturaleza del entendimiento, sino sólo que no las tiene, porque, en efecto, no hay ninguna razón que pueda demostrar que Dios debió darme una facultad de conocer más amplia y grande que la que me han dado, por muy diestro y sabio que me represente al Divino Artífice, no he de pensar por eso que debió poner en todas y cada una de sus obras las perfecciones todas que puede poner en algunas. No puedo quejarme tampoco de que Dios no me haya dado un libre albedrío o una voluntad bastante amplia y perfecta, puesto que la siento tan amplia y extensa, que no la veo encerrada en ningunos límites. Y lo que me parece muy notable, en este punto, es que de entre todas las otras cosas que hay en mí, no hay ninguna que sea tan perfecta y grande que no reconozca yo que podría muy bien ser aún más

perfecta y grande. Pues, por ejemplo, si considero la facultad de concebir, encuentro que es muy pequeña en extensión y sumamente limitada, y me represento al mismo tiempo la idea de otra facultad mucho más amplia y hasta infinita; y porque puedo representarme esta idea, conozco sin dificultad que esa facultad que esté en mí, ninguna encuentro que no sea pequeñísima y limitadísima, mientras que en Dios es inmensa e infinita. Sólo la voluntad o libertad del albedrío la siento en mí tan grande, que no concibo idea de otra más amplia y extensa: de suerte que ella es principalmente la que me hace saber que estoy hecho a imagen y semejanza de Dios. Pues aun cuando es, sin comparación, mayor en Dios que en mí, tanto por razón del conocimiento y de la potencia que con ella se juntan y la hacen más firme y eficaz, cuanto también por razón del objeto, pues refiere y extiende a una infinidad de cosas más, sin embargo no me parece muy grande si la considero formal y precisamente en sí misma. Pues consiste tan sólo en que podemos hacer una cosa o no hacerla, es decir, afirmar o negar, buscar o evitar una misma cosa, o mejor dicho, consiste sólo en que, para afirmar o negar, buscar o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de suerte que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior. Pues para ser libre, no es necesario ser indiferente a la elección de uno u otro de los contrarios; sino que, cuanto más propendo a uno de ellos, sea porque conozco con evidencia que el bien y la verdad están en él, o porque Dios dispone así el interior de mi pensamiento, tanto más libremente lo elijo y lo abrazo; y, ciertamente, la gracia divina y el conocimiento natural, lejos de disminuir mi libertad, la aumentan y fortifican; de suerte que esa indiferencia que siento, cuando ninguna razón me arrastra, por su peso, hacia uno u otro lado, es el grado inferior de la libertad y más denota el defecto en el conocimiento que perfección en la voluntad; pues si siempre tuviéramos un conocimiento claro de lo que es verdadero y bueno, nunca sería laboriosa la deliberación acerca del juicio o elección que habríamos de tomar, y por ende, seríamos del todo libres, sin ser nunca indiferentes.

Por todo esto, reconozco que ni la potencia de querer, que he recibido de Dios, es por sí misma la causa de mis errores, pues que es amplísima y perfectísima en su género, ni tampoco la potencia de entender o concebir, pues como nada concibo si no es mediante esta potencia que Dios me ha dado para concebir, sin duda que todo cuanto concibo lo concibo como es debido, y no es posible que en esto me engañe.

¿De dónde nacen mis errores? Nacen de que la voluntad, siendo mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no se contiene dentro de los mismos límites, sino que se extiende también a las cosas que no comprende; y, como de suyo, es indiferente, se extravía con mucha facilidad y elige lo falso en vez de lo verdadero, el mal en vez del bien; por todo lo cual sucede que me engañó y pecó.

Por ejemplo: días pasados examinaba yo si existía verdaderamente algo en el mundo; y conociendo que, puesto que examinaba esta cuestión, se seguía, muy evidentemente, que yo mismo existía, no pude por menos que juzgar que una cosa, tan claramente concebida, era verdadera, no porque me forzaran a ello causas exteriores, sino sólo porque, de la gran claridad que en mi entendimiento había, se siguió una gran inclinación en mí voluntad; y con tanta mayor libertad di en creerlo, cuanto menos fue la indiferencia. Por el contrario, ahora, no sólo conozco que existo como una cosa que piensa, sino que también se presenta a mi espíritu cierta idea de la naturaleza corporal, por la cual dudo si esta naturaleza pensante que hay en mí, o más bien, que soy yo, es diferente de la naturaleza corporal, o si ambas no

serán una misma cosa; y supongo aquí, ahora que no conozco aun razón alguna que me decida por esto mejor que por lo otro; de donde se sigue que soy indiferente por completo a firmarlo o a negarlo, o hasta abstenerme de formular juicio.

Y esta indiferencia no se extiende sólo a las cosas de que la naturaleza no tiene conocimiento, sino, en general, también, a todas cuantas no descubre con perfecta claridad, en el momento en que delibera la voluntad; pues por probables que sean las conjeturas que me inclinan a juzgar de algo, basta el conocimiento que tengo de que sólo son conjeturas y no cierta e indudables razones, para darme ocasión de juzgar lo contrario, y esto lo he experimentado suficientemente días pasados, cuando supuse falso todo lo que había considerado antes como verdadero, por sólo haber notado, que podía, en cierto modo, que ponerse en duda. Pues bien; si me abstengo de dar mi juicio sobre una cosa cuando no la concibo con bastante claridad y distinción, es evidente que hago bien y no me engaño; pero si me dedico a afirmarlo o negarlo, entonces no hago el uso que debo de mi libre albedrío; y si afirmo lo que es verdadero, es evidente que me equivoco; y aun cuando resulte que juzgo según la verdad, ello será debido a la casualidad, y no dejaré de haber faltado y usado mal de mi libre albedrío, pues enséñanos la luz natural que el conocimiento del entendimiento ha de preceder siempre a la determinación de la voluntad.

En este mal uso del libre albedrío, está, pues, la privación que constituye la forma del error. La privación, digo, se encuentra en la operación, en cuanto que procede de mí; mas no se encuentra en la facultad que he recibido de Dios, ni siquiera en la operación, en cuanto que depende de Él, porque no tengo ciertamente motivo ninguno para quejarme de que Dios no me haya dado una inteligencia más amplia y una luz más perfecta que las que me ha dado, puesto que es propio de la naturaleza de un entendimiento finito el no entender varias cosas, y de la naturaleza de un entendimiento creado el ser finito; motivos muchos tengo, en cambio, para darle las gracias porque, no debiéndome nada, me ha dado, sin embargo, las pocas perfecciones que están en mí, en lugar de concebir tan injustos sentimientos como sería en imaginar que me ha quitado y sustraído injustamente las demás perfecciones que no me ha dado.

Tampoco tengo por qué quejarme que me haya dado una voluntad más amplia que el entendimiento, puesto que la voluntad, no consistiendo sino en una sola cosa y, por decirlo así, en un invisible, parece que por naturaleza es tal, que nada podría quitársela, sin destruirla; y ciertamente cuantas más extensión tenga, más obligado estaré a gratitud, por la bondad de quien me la ha dado.

Por último, no debo tampoco quejarme de que Dios concorra conmigo a formar los actos de esa voluntad, es decir, los juicios engañosos que yo haga, pues los tales actos son por completos verdaderos y absolutamente buenos en cuanto que dependen de Dios, y, en cierto modo, hay en mi naturaleza más perfección por poderlos formar, que si no pudiera hacerlos. En lo que toca a la privación que es lo único en que consiste la razón formal del error y el pecado, no necesita ningún concurso de Dios, porque no es una cosa o un ser; y si es referida a Dios como causa, no debe llamarse privación, sino sólo negación, según el significado que estas palabras tiene en la escuela. Pues, en efecto, no es en Dios imperfección el haberme dado la libertad de fallar un juicio o de no fallarlo, sobre cosas de las que no he puesto en mi entendimiento un conocimiento claro y distinto: pero es en mí,

sin duda, una imperfección el no usar bien de esa libertad y fallar juicios temerarios sobre cosas que concibo oscuras y confusas.

Sin embargo, veo que hubiera sido fácil a Dios el hacer de manera que nunca me equivocase, aun permaneciendo libre y siendo limitado mi conocimiento; bastábale haber dado a mi entendimiento una inteligencia clara y distinta de todas aquellas cosas que hubieran de ser objetos de mis deliberaciones, o bien sólo haber impreso tan profundamente en mi memoria la resolución de no juzgar nunca una cosa sin concebirla clara y distinta que no pudiera nunca olvidarla. Y bien advierto que, considerándome solo y aislado en el mundo, hubiera sido yo mucho más perfecto de lo que soy si Dios me hubiera creado incapaz de equivocarme; pero no por eso puedo negar que en el Universo, es más perfección en cierto modo, el que algunas no carezcan de defecto y otras sí, que si fuesen todas iguales.

Y no tengo ningún derecho al quejarme de que Dios, al ponerme en este mundo, no me haya colocado entre las cosas más nobles y perfectas, y aun tengo motivos para estar contentos, porque si bien no me ha dado la perfección de no errar, empleando el primero de los medios citados más arriba, que es el de dar a mi entendimiento un conocimiento claro y evidente de todas aquellas cosas de que pueda deliberar, en cambio ha dejado, por lo menos, en mi poder el otro medio, que es mantenerme firme en la resolución de no dar nunca mi juicio sobre cosa cuya verdad no conozca claramente; pues, aunque experimente en mí mismo la debilidad de no poder adherir continuamente mi espíritu a un mismo pensamiento, puedo, sin embargo, por medio de una meditación atenta y reiterada, imprimirlo hondamente en la memoria, hasta el punto de no dejar nunca de recordarlo, cuando lo necesite, adquiriendo así la costumbre de no errar; y por cuanto en esto consiste la más grande y principal perfección del hombre, estimo que no ha sido de poco provecho la meditación de hoy que me ha descubierto la causa del error y la falsedad.

Y, por cierto, no puede haber otra que la que he explicado; pues mientras contengo mi voluntad dentro de los límites de mi conocimiento, sin juzgar más que de aquellas cosas que el entendimiento representa claras y distintas, no puede suceder que me equivoque, porque toda la concepción clara y distinta, es, sin duda, algo, y por lo tanto, no puede provenir de la nada, y debe necesariamente ser obra de Dios, quien siendo sumamente perfecto, no puede ser causa de error; y, por consiguiente hay que concluir que esa concepción o ese juicio es verdadero. Por lo demás, no sólo he aprendido hoy lo que debo evitar, para no errar, sino también lo que debo hacer para llegar al conocimiento de la verdad. Pues de seguro que llegaré a alcanzarlo, si detengo bastante mi atención sobre las cosas que concibo perfectamente, separándolas de las que concibo confusas y oscuras; de todo lo cual me cuidaré mucho en lo adelante.

Blaise Pascal

Pensamientos⁷⁸

(SELECCIÓN)

Artículo I

Contra la indiferencia de los ateos

[...]

La inmortalidad del alma es una cosa que nos importa tanto, que nos interesa profundamente, que es fuerza haber perdido todo sentimiento para permanecer en la indiferencia sobre saber lo que es. Todas nuestras acciones y todos nuestros pensamientos, deben tomar una ruta tan diferente, según que podamos esperar o no, bienes eternos, que es imposible dar un paso en la vida con buen sentido y juicio, como no sea regulándolo según las ideas que se tengan sobre este punto, que ha de constituir nuestro supremo fin.

[...]

Yo no sé quién me ha traído al mundo, ni lo que es el mundo, ni lo que soy yo mismo. Permanezco en una ignorancia terrible de todas las cosas. No sé lo que es mi cuerpo, ni mis sentidos, ni mi alma, ni esta parte de mí mismo, que piensa lo que estoy diciendo y que reflexiona sobre todo, y sobre sí misma, y que, por otra parte, no se conoce tampoco. Veo estos espantosos espacios del universo que encierran, y me encuentro ligado a un rincón de esta vasta extensión, sin que sepa por qué estoy colocado en este lugar y no en otro, ni por qué este poco de tiempo que me es dado vivir me ha sido asignado a este punto, y no a otro, de toda la eternidad que me precede y de toda la que me sigue.

No veo sino infinitos en todo, que me encierran como un átomo, y como una sombra, que no dura sino un instante, y ya no vuelve.

Todo lo que sé es que pronto debo morir; pero lo que más ignoro es esta muerte, que no puedo evitar.

⁷⁸Tomado de *Pascal. Pensamientos*, Biblioteca clásica y contemporánea, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1977, p. 194.

Así como ignoro de dónde vengo, no sé a dónde voy; y tan sólo sé que, en saliendo de este mundo, he de caer para siempre, o en la nada, o en las manos de un Dios irritado, sin saber a cuál de estas condiciones me tocará para la eternidad caer: he aquí mi estado, lleno de miseria, de debilidad, de obscuridad [...]

Artículo II

De cómo es más ventajoso creer lo que enseña la religión cristiana

I

[...]

Nosotros conocemos la existencia de lo infinito, pero ignoramos su naturaleza, porque tiene extensión como nosotros, pero no límites como nosotros; pero no conocemos ni la existencia ni la naturaleza de Dios, porque Dios no tiene extensión ni límites.

Mas por la fe conocemos su existencia; por la gloria conocemos su naturaleza. Y yo he demostrado ya que no se puede conocer bien la existencia de una cosa sin conocer su naturaleza.

Hablemos ahora según las luces naturales.

Si hay Dios, es infinitamente incomprensible, puesto que, no teniendo ni parte ni límites, no tiene ninguna relación con nosotros; somos, pues incapaces de conocer cómo es, ni si es siendo así, ¿quién se atreverá proponerse a resolver esta cuestión? No nosotros, que carecemos de relación con él.

¿Quién censura, pues, a los cristianos si no pueden darnos la razón de su creencia, cuando lo que ellos profesan es precisamente una religión que no puede dar razón? [...]

Examinemos, pues, este punto, y digamos: Dios existe o no existe. ¿A qué respuesta nos inclinaremos? La razón nada puede decidir en esto. Hay un caos infinito que nos separa. Un juego se está jugando a tal infinita distancia; saldrá cara o cruz. ¿Por cuál apostaréis? La razón nada os dice; por la razón ninguna de las dos soluciones puede ser defendida.

[...]

Pesemos la ganancia y la pérdida, tomando cruz, es decir, apostando que Dios existe. Estimemos los dos casos posibles. Si ganáis, lo ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Apostad pues que existe, sin vacilar...

Artículo III

Signos de la verdadera religión

I

La verdadera religión debe tener por signo que imponga la obligación de amar a un Dios. Cosa bien justa. Y, no obstante, ninguna otra religión,

sino la nuestra, lo ha ordenado; la nuestra lo ha hecho. Debe también haber conocido concupiscencia (del hombre) y la importancia (en que se encuentra de adquirir la virtud, por sí mismo); la nuestra lo ha hecho. Debe además aportar remedios a esta situación, uno de los cuales es la oración. Ninguna (otra) religión ha pedido jamás a Dios, ayuda para amarle y para seguirle.

XII

Si uno no se conoce a sí mismo, como un ser lleno de soberbia, de ambición de concupiscencia, de debilidad de miseria y de injusticia, se es bien ciego. Y si, conociendo esto, no nace un deseo de ser de ello liberado, ¿qué diríamos de un hombre... (tan poco razonable)? ¿Puede, pues, no tenerse en gran estima una religión que tan bien conoce los defectos del hombre? ¿Puede experimentar otra cosa que deseo ante la verdad de una religión que nos promete para este mal tan deseables remedios?

Artículo V

Sumisión y empleo de la razón

La suprema adquisición de la razón consiste en reconocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan. Cuando no conoce esto, la razón es débil. Dúcese donde es debido, afirmese donde es debido, empléese la sumisión donde es debido. Quién esto no hace, no entiende la fuerza de la razón. Hay quien peca contra estos tres principios, ya asegurándolo todo como evidente, por falta de habilidad, en las demostraciones; ya dudando de todo, por falta de sumisión allí donde es debido; ya sometiéndose a todo, por falta de discernimiento allí donde hay lugar a éste.

II

Si todo se somete a la razón, nuestra religión no tendría nada de misterioso ni de sobrenatural. Si se choca con los principios de la razón, nuestra religión es absurda y ridícula.

La razón, dice San Agustín, no se sometería jamás, si no considerase que hay ocasiones en que debe someterse.

Es, pues, justo que se someta, cuando juzga que debe someterse.

III

La piedad no es lo mismo que la superstición. Llevar la piedad hasta la superstición, equivale a destruirla. Los herejes nos reprochan esta supersticiosa sumisión. Y caen en lo que nos reprochan (exigiendo sumisión en cosas que no son materia de sumisión).

No hay nada más conforme a la razón que desautorizarla (en las cosas que son de fe; y nada tan contrario a la razón como desautorizarla en aquellas cosas que no son de fe).

Dos excesos: excluir la razón, no admitir sino la razón.

IV

La fe dice, en verdad, lo que los sentidos no dicen, pero no lo contrario. Está por encima, no en contra.

V

Si viese un milagro, dicen, me convertiría. ¿Cómo pueden asegurar que harían lo que ignoran? Se imaginan que esta conversión consiste en una adoración que se hace de Dios como un comercio o una conversión tal como ellos se la figuran. La verdadera conversión consiste en aniquilarse ante este Ser Universal, a quien se ha irritado tantas veces, y que puede legítimamente perderos en cualquier instante. En reconocer que nada se puede sin Él, y que nada se ha merecido de Él, sino la desgracia, consiste en conocer que hay una oposición invencible entre Dios y nosotros y que, sin un mediador, no puede haber con Él comercio.

Artículo XX

Debilidad del hombre Incertidumbre de sus conocimientos naturales

I

El hombre es algo lleno de error que le es natural y que no puede desaparecer sin la gracia. Nada le muestra la verdad. Todo le engaña. Estos dos principios de verdad: la razón y los sentidos, además de faltar, cada cual por su parte, de sinceridad, se engañan recíprocamente. Los sentidos engañan a la razón con las apariencias falsas; y este mismo fraude que hace a la razón lo reciben de ella a su vez. Ella se venga: las pasiones del ánimo turban los sentidos y les dan impresiones falsas. Cada cual miente y engaña como le viene en gana.

XVI

Las ciencias tienen dos extremos que se tocan: el primero es la pura ignorancia natural en que se encuentran todos los hombres cuando nacen; la otra extremidad es aquella a que llegan las grandes almas, cuando habiendo recorrido todo aquellos que los hombres pueden saber, encuentran que no saben nada y se hallan en la misma ignorancia de que habían partido. Pero esta es una docta ignorancia, que se conoce. Aquellos de entre ellos que han salido de la ignorancia natural, y no han podido llegar a la otra, tienen alguna tintura de ciencia suficiente y forman la clase de los entendidos. Éstos turban el mundo y juzgan peor de todo que los demás. El pueblo y los doctos componen, de ordinario, el tren del mundo; los otros lo desprecian y son, a su vez despreciados.

Artículo XXI

Miseria del hombre

Nada puede hacernos entrar en la miseria de los hombres tanto como considerar la causa verdadera de la perpetua agitación en que pasan la vida.

El alma es arrojada al cuerpo para residir en él durante poco tiempo. Ella sabe que esto no es nada más que un tránsito para el viaje eterno, y que tiene el poco tiempo que dura.

La vida para prepararse a éste. Del poco tiempo aun las necesidades de la vida le toman una buena parte. Le queda poquísimo de qué disponer. Pero este poquísimo que le queda le incomoda tanto y le embaraza tan extrañamente, que aquella no piensa sino en perderlo. Es para ella una pena insuperable estar obligada a vivir a solas y pensar en sí misma. Así lo que procura es olvidarse de sí, y dejar volar este tiempo tan corto y tan precioso sin reflexionar, ocupándose en cosas que le impidan pensar en su fin.

Este es el origen de las ocupaciones tumultuarias de los hombres, y de todo aquello que se llama diversión o pasatiempo, porque el objeto de estas cosas es, en efecto, pasar el tiempo sin sentirlo, o mejor, sin sentirse uno mismo, y evitar, perdiendo una parte de la vida, la amargura y disgusto interior que acompañarían necesariamente la atención que uno consagraría a sí mismo durante este tiempo. El alma no encuentra nada en sí misma que la contente; no ve nada que no le aflija cuando piensa en ello. Lo que le obliga a esparcirse en lo exterior, buscando, por su aplicación a las cosas exteriores, la manera de perder el recuerdo de su estado verdadero. Su gozo consiste en el olvido, y basta, para hacerle desdichada, obligarle a estar a solas consigo misma [...]

Thomas Hobbes

Leviatán⁷⁹ (SELECCIÓN)

Introducción

La Naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el arte del hombre, que éste puede crear un animal artificial. Y siendo la vida un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en alguna parte principal de los mismos ¿por qué no podríamos decir que todos los autómatas (artefactos que se mueven a sí mismos por medio de resortes y ruedas como lo hace un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es en realidad el corazón sino un resorte; y los nervios qué son, sino diversas fibras; y las articulaciones sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso? El arte va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la naturaleza: el hombre. En efecto: gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos república o Estado (en latín civitas) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor altura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los magistrados y otros funcionarios de la judicatura y ejecución, nexos artificiales; la recompensa y el castigo (mediante los cuales cada nexo vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los nervios que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la riqueza y la abundancia de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* (la salvación del pueblo) son sus negocios; los consejeros, que informan sobre cuantas cosas se precisa conocer, son la memoria; la equidad y las leyes, una razón y una voluntad artificial; la concordia, es la salud; la sedición, la enfermedad; la guerra civil, la muerte. Por último, los convenios mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, aseméjense a aquel fiat, o hagamos al hombre, pronunciado por Dios en la creación.

⁷⁹Tomado de *LEVIATÁN o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Parte I

Del hombre

Cap. I. De las Sensaciones

Por lo que respecta a los pensamientos del hombre, quiero considerarlos en primer término *singularmente*, y luego en su *conjunto*, es decir, en su dependencia mutua.

Singularmente cada uno de ellos es una representación o *apariencia* de un cuerpo exterior a nosotros, de lo que comúnmente llamamos objeto. Dicho objeto actúa sobre los ojos, oídos y otras partes del cuerpo humano, y por su diversidad de actuación produce diversidad de apariencias.

El origen de todo ello es lo que llamamos *sensación* (en efecto: no existe ninguna concepción en el intelecto humano que antes no haya sido recibida, totalmente o en parte, por los órganos de los sentidos). Todo lo demás deriva de este elemento primordial [...]

La causa de la sensación es el cuerpo externo u objeto que actúa sobre el órgano propio de cada sensación, ya sea de modo inmediato, como en el gusto o en el tacto, o mediatamente, como en la vista, el oído y el olfato: dicha acción, por medio de los nervios y otras fibras y membranas del cuerpo, se adentra por éste hasta el cerebro y el corazón, y causa allí una resistencia, reacción o esfuerzo del corazón, para libertarse: esfuerzo que dirigido hacia el exterior, parece ser algo externo.

Cap. V. De la razón y de la Ciencia

Cuando un hombre *razona*, no hace otra cosa sino concebir una suma total, por *adición* de partes; o concebir un residuo, por *sustracción* de una suma respecto a otra [...] En cualquier materia en que exista lugar para la *adición* y la *sustracción* existe también lugar para la *razón*: y dondequiera que aquélla no tenga lugar, la *razón* no tiene nada qué hacer.

Parte II

Del Estado

Cap. XVII. De las causas, Generación y Definición de un ESTADO

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza establecidas en los capítulos XIV y XV.

[...]

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una sola voluntad [...] Esto es más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera*. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, el latín CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: *una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común*. El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene *poder soberano*; cada uno de los que le rodean es SÚBDITO suyo.

Benito Spinoza

Ética⁸⁰

(SELECCIÓN)

Primera Parte

De Dios

Definiciones

I. Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse si no como existente.

II. Se dice *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de la misma naturaleza. Por ejemplo, un cuerpo se dice finito, porque concebimos siempre otro mayor. Así, un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo.

III. Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí: esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse.

IV. Por *atributo* entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia en cuanto que constituye la esencia de la misma.

V. Por *modo* entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por lo cual también se la concibe.

VI. Por *Dios* entiendo el Ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.

Explicación: Digo *absolutamente* infinito, pero no *en su género*; pues de lo que es solamente infinito en su género, podemos negar infinitos atributos; pero a la esencia de lo que es absolutamente infinito, pertenece todo lo que expresa una esencia y no implica ninguna negación.

⁸⁰ Tomado de *Ética demostrada según el orden geométrico* (Primera y Quinta Parte), Fondo de Cultura Económica, 1958, México-Buenos Aires, 1958.

VII. Se dirá *libre* aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar; pero *necesaria*, o mejor, *compelida*, la que es determinada por otra a existir y operar de cierta y determinada manera.

VIII. Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe siguiéndose necesariamente de la sola definición de la cosa eterna.

Explicación: Tal existencia, en efecto, se concibe, lo mismo que la esencia de la cosa, como una verdad eterna y, por esto, no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se conciba que la duración carece de principio y fin.

Axiomas

I. Todo lo que es, o es en sí o en otra cosa.

II. Aquello que no puede concebirse por otra cosa, debe concebirse por sí.

III. Dada una determinada causa, de ella se sigue necesariamente un efecto y, al contrario, si no se da ninguna causa determinada, es imposible que siga un efecto.

IV. El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica.

V. Las cosas que no tienen nada de común una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra; o sea, el concepto de una no implica el concepto de la otra.

VI. La idea verdadera debe concordar con lo ideado por ella.

VII. La esencia de todo lo que puede concebirse como no existente no implica la existencia.

Proposición I

La sustancia es por naturaleza anterior a sus afecciones.

Demostración: Es evidente por las *Definiciones* 3 y 5.

Proposición II

Dos sustancias que tienen diversos atributos, no tienen nada de común entre sí.

Demostración: Es también evidente por la *Definiciones* 3. En efecto, cada una debe ser en sí y concebirse por sí, o sea, el concepto de una no implica el concepto de la otra.

Proposición III

De aquellas cosas que no tienen nada de común entre sí, no puede ser una causa de la otra.

Demostración: Si no tienen nada de común una con otra, entonces (*por el Axioma* 5), tampoco pueden entenderse una por otra, ni por tanto (*por el Axioma* 4), puede ser una causa de la otra. C.Q.D.

Proposición IV

Dos o más cosas distintas se distinguen entre sí o por la diversidad de los atributos de las sustancias, o por la diversidad de las afecciones de éstas.

Demostraciones: Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa (*por el axioma 1*); esto es (*por las Definiciones 3 y 5*), fuera del entendimiento nada se da aparte de las sustancias y sus afecciones. Nada se da, pues, fuera del entendimiento, por lo que puedan distinguirse entre sí varias cosas, aparte de la sustancia o, lo que es lo mismo (*por la Definición 4*), de sus atributos y sus afecciones. C.Q.D.

Proposición V

En el orden natural de las cosas no pueden darse dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo.

Demostración: Si se dieran varias sustancias distintas, deberán distinguirse entre sí, o por la diversidad de los atributos, o por la diversidad de las afecciones (*por la Proposición precedente*). Sólo se distinguieren por la diversidad de los atributos, se concederá, pues, que no se da sino una del mismo atributo. Pero si se distinguieren por la diversidad de las afecciones, como la sustancia es por naturaleza anterior a sus afecciones (*por la Proposición I*), entonces dejas de lado las afecciones y considerada en sí, esto es (*por la Definición 3 y el Axioma 6*), considerada en verdad, no podrá concebirse que se distinga de otra, esto es (*por la Proposición precedente*), no podrán darse varias, sino sólo una. C.Q.D.

Proposición VI

Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia.

Demostración: En el orden natural de las cosas no pueden darse dos sustancias del mismo atributo (*por la Proposición precedente*), esto es (*por la Proposición 2*), que tengan algo de común entre sí. Por tanto (*por la Proposición 3*), una no puede ser causa de la otra, o sea, una no puede ser producida por la otra. C.Q.D.

Corolario: De aquí se sigue que una sustancia no puede ser producida por otra cosa. Pues en el orden natural de las cosas nada se da aparte de las sustancias y sus afecciones, como es evidente por el Axioma I y las Definiciones 3 y 5. Mas no puede ser producida por una sustancia (*por la Proposición precedente*). Luego, una sustancia no puede, en absoluto, ser producida por otra cosa. C.Q.D.

De otra manera: Esto se demuestra aún más fácilmente por lo absurdo de lo contradictorio. Pues si la sustancia pudiese ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa (*por el Axioma 4*); por tanto (*por la Definición 3*), no sería sustancia.

Proposición VII

A la naturaleza de la sustancia le pertenece existir.

Demostración: La sustancia no puede ser producida por otra cosa (*por el Corolario de la Proposición precedente*); será, pues, causa de sí, esto es (*por la*

Definición I), su esencia implica necesariamente la existencia, o sea, a su naturaleza le pertenece existir. C.Q.D.

Proposición VIII

Toda sustancia es necesariamente infinita.

Demostración: No existe sino una única sustancia de un mismo atributo (*por la Proposición 5*), y a su naturaleza le pertenece existir (*por la Proposición 7*). Luego será propio de su naturaleza existir, ya como finita, ya como infinita. Mas no puede existir como finita, pues (*por la Definición 2*) debería ser limitada por otra de la misma naturaleza, que también debería existir necesariamente (*por la Proposición 7*); por tanto, se darían dos sustancias del mismo atributo, lo que es absurdo (*por la Proposición 5*). ESCOLIO I: Como ser finito es, en verdad, una negación parcial, y ser infinito, la absoluta afirmación de la existencia de una naturaleza cualquiera, se sigue, pues, de la sola *Proposición 7*, que toda sustancia debe ser infinita.

ESCOLIO II: No dudo que a todos los que juzgan confusamente de las cosas y no se han acostumbrado a conocerlas por sus primeras causas les sea difícil concebir la demostración de la *Proposición 7*; seguramente porque no distinguen entre las modificaciones de las sustancias y las sustancias mismas, ni saben de que manera se producen las cosas. De donde procede que forjen para las sustancias un principio como el que ven que tienen las cosas naturales; pues los que ignoran las verdaderas causas de las cosas, todo lo confunden y, sin ninguna repugnancia de su alma, forjan árboles que hablan como los hombres y se imaginan que los hombres se forman tanto de las piedras como del semen, y que cualesquiera formas se mudan en otras cualesquiera. Asimismo, los que confunden la naturaleza divina con la humana atribuyen fácilmente a Dios los afectos humanos, sobre todo mientras también ignoran de qué modo se producen los afectos en el alma. Pero, si los hombres atendieran a la naturaleza de la sustancia, no dudarían lo mismo de la verdad de la *Proposición 7*; antes bien, ésta sería para todos un axioma y se contaría entre las nociones comunes. Pues por sustancia entenderían aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo conocimiento no necesita del conocimiento de otra cosa. Por modificaciones, en cambio, aquello que es en otra cosa y cuyo concepto se forma del concepto de la cosa en la que es: por lo cual podemos tener ideas verdaderas de modificaciones no existentes; pues, aunque no existan en acto fuera del entendimiento, su esencia está, sin embargo, comprendida de tal manera en otra cosa, que pueden concebirse por ella. Pero la verdad de las sustancias, fuera del entendimiento, no está sino en ellas mismas, ya que se conciben por sí. Luego, si alguien dijera que tenía una idea clara y distinta, esto es, verdadera, de la sustancia y, no obstante, dudara si existía tal sustancia, sería por cierto lo mismo que si dijera que tenía una idea verdadera y no obstante dudara si era falsa (como resulta manifiesto para el que presta suficiente atención); o si alguien afirmara que se crea la sustancia, afirmaría al mismo tiempo que la idea falsa se ha hecho verdadera; pero, ciertamente, no puede concebirse nada más absurdo. Por tanto, ha de reconocerse necesariamente que la existencia de la sustancia, lo mismo que su esencia, es una verdad eterna. Y de aquí podemos concluir de otra manera que no se da sino una única sustancia de la misma naturaleza; lo que consideraré valía la pena mostrar aquí. Mas para hacerlo con orden se ha de observar: 1) que la verdadera definición de cada cosa no implica ni expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. De lo que se sigue esto: 2) que ninguna definición implica

ni expresa un cierto número de individuos, puesto que no expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. Por ejemplo, la definición del triángulo no expresa nada más que la simple naturaleza del triángulo, pero no un cierto número de triángulos. 3) Se ha de observar que de cada cosa existente se da necesariamente una cierta causa en virtud de la cual existe. 4) Finalmente, se ha de observar que esta causa, en virtud de la cual existe la cosa, o debe contenerse en la misma naturaleza y definición de la cosa existente (*sin duda porque a su naturaleza le pertenece existir*), o debe darse fuera de ella. Sentado esto, se sigue que, si en la naturaleza existe un cierto número de individuos, necesariamente debe darse una causa por la que existan estos individuos y no más ni menos. Sí, por ejemplo, en el orden natural de las cosas existen veinte hombres (*que, para mayor claridad, supongo existen a mismo tiempo y sin que en la Naturaleza hayan existido antes otros*), no será suficiente (*para dar razón de la existencia de estos veinte hombres*) mostrar la causa de la naturaleza humana en general, sino que será necesario además mostrar la causa por la cual no existen ni más ni menos de veinte; puesto que (*por la Observación 3*) debe darse necesariamente una causa por la que existe cada uno de ellos. Pero esta causa (*por las Observaciones 2 y 3*) no puede contenerse en la misma naturaleza humana, puesto que la verdadera definición del hombre no implica el número veinte; por tanto (*por la Observación 4*), la causa por la que existen estos veinte hombres y, por consiguiente, por la que existe cada uno de ellos, debe darse necesariamente fuera de cada uno de ellos; y por eso ha de concluirse, en absoluto, que todo aquello de cuya naturaleza pueden existir varios individuos, debe tener necesariamente, para que estos existan, una causa externa. Ahora bien, puesto que la naturaleza de la sustancia (por lo ya mostrado en este Escolio) le pertenece existir, su definición debe implicar la existencia como necesaria y, por consiguiente, de su sola definición debe concluirse su existencia. Pero de su definición (como ya mostramos en las observaciones 2 y 3) no puede seguirse la existencia de varias sustancias; luego, de ella se sigue necesariamente que sólo existe una única sustancia de la misma naturaleza, como se propuso.

Proposición IX

Cuanto más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos le competen.

Demostración: Es evidente por la *Definición 4*.

Proposición X

Cada atributo de una sustancia debe concebirse por sí.

Demostración: Un atributo es, en efecto, aquello que el entendimiento percibe de la sustancia en cuanto que constituye su esencia (*por la Definición 4*); por tanto (*por la Definición 3*), debe concebirse por sí. C.Q.D.

ESCOLIO: De esto resulta claro que, aunque se conciban dos atributos como realmente distintos, esto es, uno sin ayuda del otro, no podemos, sin embargo, concluir de ahí que constituyan dos entes o dos sustancias diversas; pues es propio de la naturaleza de la sustancia que cada uno de sus atributos se conciba por sí, ya que todos los que tiene han existido al mismo tiempo siempre en ella y ninguno pudo ser producido por otro, sino que cada uno expresa la realidad o el ser de la sustancia. Luego, está lejos de ser absurdo atribuir varios atributos a una sola sustancia; ya que nada más

claro en la naturaleza que el deber concebirse cada ente bajo algún atributo, y cuanto más realidad o ser tenga, tendrá más atributos que expresen la necesidad, o sea, la eternidad y la infinitud; y, por consiguiente, tampoco nada más claro que el haberse de definir necesariamente el ente absolutamente infinito (*como hicimos en la Definición 6*) como el ente que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa cierta esencia eterna e infinita. Pero si alguien preguntara ahora: ¿por qué signo, pues, podríamos reconocer la diversidad de las sustancias?, lea las Propositiones siguientes, que muestran que en el orden natural de las cosas no existe sino una única sustancia y que ésta es absolutamente infinita; por lo cual en vano se buscaría ese signo.

Proposición XI

Dios, o la sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente.

Demostración: Si lo niegas, concibe, si es posible, que Dios no existe. Entonces (*por el Axioma 7*), su esencia no implicaría la existencia. Pero esto (*por la Proposición 7*), es absurdo. Luego, Dios existe necesariamente. C.Q.D.

De otra manera: A cada cosa debe asignársele una causa o razón, tanto que aquella por la que existe, cuanto aquella por la que no existe. Por ejemplo: si existe un triángulo, debe darse una razón o causa por la que existe; pero si no existe, también debe darse una razón o causa que impida que exista o que quite su existencia. Mas esta razón o causa debe contenerse, o en la naturaleza de la cosa o fuera de ella. Por ejemplo, la razón por la que no existe un círculo cuadrado, la indica su misma naturaleza; sin duda, por que implica una contradicción. Mas la razón por la que, al contrario, existe la sustancia, se sigue también de su sola naturaleza, que, en efecto, implica la existencia (*véase la Proposición 7*). Pero la razón por la que existe un círculo o un triángulo, o por la que no existe, no se sigue de su naturaleza, sino del orden de la naturaleza corpórea universal; pues de este debe seguirse, o bien, que ese triángulo existe ahora necesariamente, o bien, que es imposible que exista ahora. Y esto es evidente por sí mismo. De donde se sigue que existe necesariamente aquello de que no se da ninguna razón ni causa que impida que exista. Así pues, sino puede darse ninguna razón ni causa que impida que exista Dios o que quite su existencia, ha de concluirse, en absoluto, que Dios existe necesariamente. Pero si se diera tal razón o causa, debería darse, o bien en la naturaleza misma de Dios, o bien fuera de ella, esto es, en otra sustancia de otra naturaleza. Pues si fuese de la misma naturaleza por ello mismo se concedería que se da Dios. Pero una sustancia que fuese de otra naturaleza no podría tener nada de común con Dios (*por la Proposición 2*); por tanto, no podría ni poner, ni quitar su existencia. Como, pues, una razón o causa que quite la existencia divina, deberá darse necesariamente, si es que Dios no existe, en su naturaleza misma, lo que, por tanto, implicaría una contradicción. Pero es absurdo afirmar esto del Ente absolutamente infinito y sumamente perfecto. Luego, ni en Dios, ni fuera de Dios se da causa o razón alguna que quite su existencia; y, por ende, Dios existe necesariamente. C.Q.D.

De otra manera: No poder existir es impotencia y, al contrario, poder existir es potencia (como es notorio por sí). Sí, pues, lo que ahora existe necesariamente no son sino entes finitos, son en rigor los entes finitos más potentes que el Ente absolutamente infinito. Ahora bien, nosotros existimos, o en nosotros o en otra cosa que exista necesariamente (*véase el*

Axioma I y la Proposición 7). Luego el Ente absolutamente infinito, esto es (por la Definición 6), Dios, existe necesariamente. C.Q.D.

ESCOLIO: En esta última demostración he querido mostrar a posteriori la existencia de Dios, para que se percibiera más fácilmente la demostración; pero no porque de este mismo fundamento no se siga *a priori* la existencia de Dios. Pues como poder existir es potencia, se sigue que cuanto mas realidad le compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas tiene por sí para existir; por tanto, el Ente absolutamente infinito, o sea Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y por ello existe, en absoluto. Muchos sin embargo, quizá no puedan ver fácilmente la evidencia de esta demostración, por estar acostumbrados a considerar solamente las cosas que se hacen en virtud de causas externas; y de estas ven que las que se hacen pronto, esto es, las que existen fácilmente, perecen también fácilmente; y, por el contrario, juzgan más difíciles de hacerse, esto es, no tan fáciles tocante al existir, aquellas cosas que consideran producidas por muchas causas. Mas para que se libren de estos prejuicios, no tengo necesidad de mostrar aquí en que medida sea verdadero este adagio: “Lo que pronto se hace, pronto perece”, ni tampoco si respecto a la naturaleza entera son todas las cosas igualmente fáciles o no. Pero solo basta hacer notar que no hablo aquí de las cosas que se hacen en virtud de causas externas, sino de las solas sustancias, que (*por la Proposición 6*) no pueden ser producidas por ninguna causa externa. En efecto, las cosas que se hacen en virtud de causas externas, ya consten de muchas partes, ya de pocas, deben todo lo que tienen de perfección o realidad a la virtud de la causa externa; por tanto, su existencia nace de la sola perfección de la causa externa, pero no de la propia. Por el contrario, nada de lo que tiene de perfección la sustancia se debe a ninguna causa externa; por lo que también su existencia debe seguirse de su sola naturaleza, que, por ende, no es nada más que su esencia. Pues, la perfección no quita la existencia de una cosa, sino que, por el contrario, la pone; mientras que la imperfección, por el contrario, la quita; y, por tanto, no podemos estar más ciertos de la existencia de cosa alguna que de la existencia del Ente absolutamente infinito o perfecto esto es, de Dios. Pues como su esencia excluye toda imperfección e implica la perfección absoluta, por esto mismo quita toda causa para dudar de su existencia y da la suma certeza acerca de ella; lo cual creo ha de ser claro para el que preste mediana atención.

Proposición XII

No puede concebirse en verdad ningún atributo de una sustancia del cual se siga que la sustancia puede dividirse.

Demostración: En efecto, las partes en que se dividiría la sustancia así concebida, o retendrían la naturaleza de la sustancia, o no. Si se admitiera lo primero, entonces (*por la Proposición 8*) cada parte debería ser infinita y (*por la Proposición 6*) causa de sí, y (*por la Proposición 5*) debería constar de un atributo diverso; por tanto, de una sustancia podrían formarse varias, lo que (*por la Proposición 6*) es absurdo. Añádase que las partes (*por la Proposición 2*) no tendrían nada de común con su todo, y el todo (*por la Definición 4 y la Proposición 10*) podría ser y concebirse sin sus partes, lo que nadie podrá dudar que es absurdo. Pero si se admitiera lo segundo, a saber, que las partes no retendrían la naturaleza de la sustancia, entonces, como toda la sustancia se habría dividido en partes iguales, perdería la naturaleza de sustancia y dejaría de ser, lo que (*por la Proposición 7*) es absurdo.

Proposición XIII

La sustancia absolutamente infinita es indivisible.

Demostración: En efecto, si fuera divisible, las partes en que se dividiría, tendrían o no la naturaleza de la sustancia absolutamente infinita. Si se admitiera lo primero, se darían, en consecuencia, varias sustancias de la misma naturaleza, lo que (*por la Proposición 5*) es absurdo. Si se admitiera lo segundo, la sustancia absolutamente infinita podría, pues (*como señalamos antes*), dejar de ser, lo que (*por la Proposición 11*) también es absurdo.

Corolario: De esto se sigue que ninguna sustancia, ni, por consiguiente, ninguna sustancia corpórea, en cuanto sustancia, es divisible.

ESCOLIO: Que la sustancia sea indivisible se entiende aun más sencillamente por el solo hecho de que la naturaleza de la sustancia no puede concebirse sino como infinita y de que por parte de una sustancia no puede entenderse otra cosa que una sustancia finita, lo que (*por la Proposición 8*) implica manifiesta contradicción.

Proposición XIV

Aparte de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia.

Demostración: Puesto que Dios es un ente absolutamente infinito del que no puede negarse (*por la Definición 6*) ningún atributo que exprese la esencia de la sustancia, y puesto que existe necesariamente (*por la Proposición 11*); si aparte de Dios se diera alguna sustancia, ésta debería explicarse por algún atributo de Dios y así existirían dos sustancias del mismo atributo, lo cual (*por la Proposición 5*) es absurdo; por tanto, no puede darse ninguna sustancia fuera de Dios y, en consecuencia, tampoco concebirse. Pues si pudiera concebirse, debería concebirse necesariamente como existente; pero esto (según la primera parte de esta Demostración) es absurdo. Luego, fuera de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia. C.Q.D.

Corolario I: De aquí se sigue muy claramente: 1º Que Dios es único, esto es (*por la Definición 6*), que en el orden natural de las cosas no se da sino una sustancia y que ésta es absolutamente infinita, como ya hemos indicado en el *Escolio de la Proposición 10*.

Corolario II: Se sigue: 2º Que la cosa extensa y la cosa pensante son atributos o de Dios, o (*por el Axioma 1*) afecciones de los atributos de Dios.

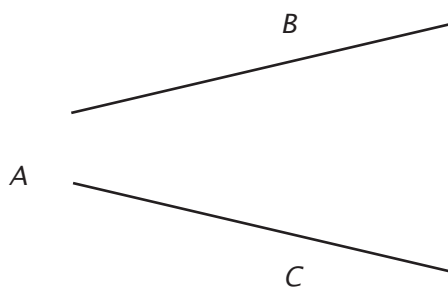
Proposición XV

Todo lo que es, es en Dios; y nada puede ser ni concebirse sin Dios.

Demostración: Aparte de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia (*por la Proposición 14*), esto es (*por la Definición 3*), ninguna cosa que sea en sí y se conciba por sí. Pero los modos (*por la Definición 5*) no pueden ser ni concebirse sin la sustancia; por lo cual éstos sólo pueden ser en la naturaleza divina y sólo concebirse por ella. Mas aparte de las sustancias y de los modos nada se da (*por el Axioma 1*). Luego, nada puede ser ni concebirse sin Dios. C.Q.D.

ESCOLIO: Hay quienes imaginan a Dios, a semejanza del hombre, compuesto de cuerpo y alma y sujeto a las pasiones. Pero cuan lejos andan éstos del

verdadero conocimiento de Dios, consta suficientemente por lo ya demostrado. Mas los dejo de lado, pues todos los que han considerado de alguna manera la naturaleza divina, niegan que Dios sea corpóreo. Lo que asimismo prueban muy bien en virtud de que por cuerpo entendemos toda cantidad larga, ancha y profunda, limitada por una determinada figura; y nada más absurdo que esto pueda decirse de Dios, esto es, del Ente absolutamente infinito. Sin embargo, al mismo tiempo, con otras razones, por las cuales se esfuerzan en demostrar esto mismo, muestran claramente que separan del todo la sustancia misma corpórea o extensa de la naturaleza divina y la consideran creada por Dios. Pero ignoran totalmente por qué potencia divina ha podido ser creada. Lo cual muestra claramente que no entienden lo que ellos mismos dicen. Yo, al menos, he demostrado con bastante claridad (*véase el Corolario de la Proposición 6 y el Escolio 2 de la Proposición 8*), a mi parecer, que ninguna sustancia puede ser producida o creada por otra. Además, por *la Proposición 14* mostramos que aparte de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia; y de aquí concluimos que la sustancia extensa es uno de los infinitos atributos de Dios. Sin embargo, para que la explicación sea más completa, refutaré los argumentos de los adversarios, que se reducen todos a esto: *Primero*: que la sustancia corpórea en cuanto sustancia, consta, según creen ellos, de partes; y por ello niegan que pueda ser infinita y, por consiguiente, que pueda pertenecer a Dios. Y esto lo explican con muchos ejemplos, de los que daré uno que otro. Si la sustancia corpórea, dicen, es infinita, concíbasela dividida en dos partes; cada parte será finita o infinita. Si cada parte es finita lo infinito estará compuesto, por tanto de dos partes finitas, lo que es absurdo. Si cada parte es infinita se dará por tanto un infinito dos veces mayor que otro infinito, lo que también es absurdo. Además, si una cantidad infinita se mide con partes de un pie de longitud, deberá constar de una infinidad de tales partes; y lo mismo pasará si se mide con partes de una pulgada de longitud. Y, por consiguiente, un número infinito será doce veces mayor que otro número infinito. Por último, si se concibe que a partir de un punto de una cantidad infinita dos líneas *AB* y *AC*, separadas al principio por cierta y determinada distancia, se prolongan hasta lo infinito, es cierto que la distancia entre *B* y *C* crecerá continuamente y, de determinada, llegará finalmente a ser determinable.



Y puesto que estos absurdos se siguen, según creen ellos, del hecho de suponer una cantidad infinita, concluyen de aquí que la sustancia corpórea debe ser finita y que, por consiguiente, no pertenece a la esencia de Dios. Un *segundo* argumento se saca también de la suma perfección de Dios. En efecto, Dios, dicen, como es un ente sumamente perfecto no puede padecer, pero la sustancia corpórea puesto que es divisible puede padecer; se sigue, pues, que no pertenece a la esencia de Dios. Estos son los argumentos que encuentro en los escritores, y con los cuales se esfuerzan en mostrar que la sustancia corpórea es indigna de la naturaleza divina y no puede pertenecer a ella. Pero en realidad de verdad, si se presta la debida atención

se reconocerá que ya he respondido a esos argumentos; puesto que sólo están fundados en la suposición de que la sustancia corpórea se compone de partes, lo que ya (*Proposición 12 con el Corolario de la Proposición 13*) he mostrado que es absurdo. Además, si alguien quiere sopesar debidamente la cuestión verá que todos aquellos absurdos (*si es que todos son absurdos, cosa que no discuto ahora*) de los cuales quieren concluir que la sustancia extensa es finita, no se siguen en manera alguna de que se suponga una cantidad infinita, sino de que suponen que la cantidad infinita es mensurable y compuesta de partes finitas; por lo cual, de los absurdos que de aquí se siguen, no pueden concluir nada más, sino que la cantidad infinita no es mensurable y que no puede componerse de partes finitas. Y esto es lo mismo que ya (*Proposición 12, etc.*) hemos demostrado más arriba. Por lo cual, el dardo que nos dirigen, lo arrojan, en realidad, contra sí mismos. Si pues, de este absurdo suyo quieren concluir, sin embargo que la sustancia extensa debe ser finita, no hacen, en verdad, otra cosa que aquel que por imaginar que el círculo tiene las propiedades del cuadrado, concluye de ello que el círculo no tiene un centro, a partir del cual son iguales todas las líneas llevadas hasta la circunferencia. Pues la sustancia corpórea, que no puede concebirse sino como infinita, como única y como indivisible (*véase las Proposiciones 8, 5 y 12*) la conciben para concluir que es finita, como compuesta de parte finitas, y como múltiple y divisible. Así también otros, después de imaginar que la línea está compuesta de puntos, saben encontrar muchos argumentos con los que muestran que la línea no puede dividirse hasta el infinito. Y, ciertamente, no es menos absurdo admitir que la sustancia corpórea está compuesta de cuerpos o partes, que admitir que los cuerpos están compuestos de superficies, las superficies de líneas y, finalmente, las líneas de puntos. Y esto deben reconocerlo todos los que saben que una razón clara es infalible y, principalmente, los que niegan que se dé el vacío. Pues si la sustancia corpórea pudiera dividirse de tal manera que sus partes fuesen realmente distintas, ¿por qué, pues, no podría aniquilarse una parte, permaneciendo las demás vinculadas entre sí como antes? ¿Y por qué deben soldarse todas de manera que no se dé el vacío? Sin duda, de las cosas que son realmente distintas una de otra, una puede ser y permanecer en su estado sin la otra. Pero, como en la naturaleza no se da el vacío (de lo cual se habla en otro lugar), sino que todas las partes deben concurrir de tal manera que no se dé el vacío, se sigue de aquí también que no pueden distinguirse realmente, esto es, que la sustancia corpórea, en cuanto sustancia, no puede dividirse. Si alguien, sin embargo, pregunta por qué somos tan propensos por naturaleza a dividir la cantidad, le respondo que la cantidad es concebida por nosotros de dos maneras, a saber: abstractamente, o sea superficialmente, es decir, tal como cuando la imaginamos; o como sustancia, lo cual solo hace el entendimiento. Pues, si consideramos la cantidad tal como se da en la imaginación, lo que hacemos a menudo y fácilmente, se hallará que es finita, divisible y compuesta de partes; más si la consideramos tal como se da en el entendimiento y la concebimos en cuanto sustancia, lo que es difícilísimo, entonces, como ya hemos demostrado suficientemente, se hallará que es infinita, única e indivisible. Lo cual será bastante manifiesto a todos los que hayan sabido distinguir entre la imaginación y el entendimiento; sobre todo, si se tiene en cuenta también que la materia es la misma en todo lugar y que en ella no se distinguen partes sino en cuanto la concebimos afectada de diversos modos, por lo que sus partes solo se distinguen moralmente, pero no realmente. Por ejemplo, concebimos que el agua, en cuanto agua, se divide y que sus partes se separan unas de otras; pero no en cuanto es sustancia corpórea, pues en tanto ni se separa ni se divide. Además, el agua, en cuanto agua, se genera y se corrompe; pero, en cuanto

sustancia, ni se genera ni se corrompe. Y con esto creo haber respondido también al segundo argumento: puesto que éste también se funda en que la materia, en cuanto sustancia, es divisible y se compone de partes. Y aunque no fuese así, no sé por qué sería (la materia) indigna de naturaleza divina, puesto que (*por la Proposición 14*), fuera de Dios no puede darse ninguna sustancia en virtud de la cual debería padecer. Todo, digo, es en Dios, y todo lo que se hace, se hace por las olas leyes de la naturaleza infinita de Dios, y se sigue (como mostraré en seguida) de la necesidad de su esencia; por lo cual, de ninguna manera puede decirse que Dios padezca en virtud de otro ente, o que la sustancia extensa sea indigna de la naturaleza divina, aunque se la suponga divisible, con tal que se conceda que es eterna e infinita. Pero sobre todo basta por ahora.

Proposición XVI

De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos (esto es, todas las que pueden caer bajo un entendimiento infinito).

Demostración: Esta Proposición debe ser manifiesta para cualquiera, solo con que tenga en cuenta que la definición dada de una cosa cualquiera concluye el entendimiento muchas propiedades, que en realidad se siguen necesariamente de ella (esto es, de la esencia misma de la cosa), y tantas más cuanto más realidad expresa la definición de la cosa, esto es, cuanto más realidad implica la esencia de la cosa definida. Pero como la naturaleza divina tiene absolutamente infinitos atributos (*por la Definición 6*), cada uno de los cuales expresa también una esencia infinita en su género, de su necesidad deben, pues seguirse, infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todas las que puedan caer bajo un entendimiento infinito. C.Q.D.

Corolario I: De aquí se sigue: 1º Que Dios es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo un entendimiento infinito.

Corolario II: Se sigue: 2º Que Dios es causa por sí, pero no por accidente.

Corolario III: Se sigue: 3º Que Dios es absolutamente causa primera.

Proposición XVII

Dios obra por las solas leyes de su naturaleza y sin ser compelido por nadie.

Demostración: De la sola necesidad de la naturaleza divina, o (lo que es lo mismo) de las solas leyes de su naturaleza, se siguen absolutamente infinitas cosas, como lo acabamos de mostrar por la *Proposición 16*; y por la *Proposición 15* hemos demostrado que nada puede ser ni concebirse sin Dios, sino que todo es Dios; así pues, fuera de Él no puede ser nada por lo que sea determinado o compelido a obrar y, por tanto, Dios obra por las solas leyes de su naturaleza y sin ser compelido por nadie. C.Q.D.

Corolario I: De aquí se sigue: 1º Que no se da ninguna causa que, extrínseca o intrínsecamente, incite a Dios a obrar, aparte de la perfección de su propia naturaleza.

Corolario II: Se sigue: 2º Que Dios es solo causa libre. En efecto, Dios solo existe por la sola necesidad de su naturaleza (*por la Proposición 11* y el *Corolario I de la Proposición 14*) y obra por la sola necesidad de su naturaleza (*por la Proposición precedente*). Por tanto (*por la Definición 7*) Dios es solo causa libre. C.Q.D.

ESCOLIO: Otros piensan que Dios es causa libre porque puede, según piensan, hacer que las cosas que hemos dicho se siguen de su naturaleza, esto es, que están en su potestad, no sucedan, o que no sean producidas por Él. Pero esto es lo mismo que si dijeran que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos; o que dada una causa no se siga de ella un efecto; lo que es absurdo. Además, sin ayuda de esta *Proposición*, mostraré más abajo que a la naturaleza de Dios no le pertenece ni el entendimiento, ni la voluntad. Sé, por cierto, que hay muchos que piensan poder demostrar que a la naturaleza de Dios pertenecen un entendimiento supremo y una voluntad libre; en efecto, dicen que no conocen nada más perfecto para poder atribuirlo a Dios, que aquello que en nosotros es suma perfección. Además aunque conciben a Dios como sumamente inteligente en acto, no creen, sin embargo, que pueda hacer que exista lo que entiende en acto, pues piensan que de este modo destruirían la potencia de Dios. Si hubiese creado, dicen, todo lo que está en su entendimiento, entonces no hubiera podido crear nada más; lo cual, creen, repugna a la omnipotencia de Dios; y, por eso, han preferido admitir que Dios es indiferente a todo y que no crea nada aparte de aquello que decretó crear en virtud de una cierta voluntad absoluta. Pero yo pienso haber mostrado con bastante claridad (*véase la Proposición 16*) que de la suma potencia de Dios, o sea, de su naturaleza infinita, han fluido necesariamente, o se siguen siempre con la misma necesidad, infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo: de la misma manera que de la naturaleza del triángulo se sigue desde la eternidad y para la eternidad que sus tres ángulos equivalen a dos rectos. Por lo cual, la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde la eternidad y permanecerá para la eternidad igualmente en la misma actualidad. Y de esta manera la omnipotencia de Dios queda sentada, a mi juicio al menos, mucho más perfectamente. En cambio, mis adversarios parecen negar (permítaseme hablar abiertamente) la omnipotencia de Dios. En efecto, están obligados a confesar que Dios entiende infinitas cosas creables, que, sin embargo, no podrá crear nunca. Pues, de otra manera, a saber, si creara todo lo que entiende, agotaría, según ellos su omnipotencia, y se volvería imperfecto. Así, pues, para sentar que Dios es perfecto se ven reducidos a tener que sentar, al mismo tiempo, que no puede hacer todo aquello a que se extiende su potencia; y no veo que pueda imaginarse más absurdo o que más repugne a la omnipotencia de Dios. Además, para decir también algo del entendimiento y de la voluntad que atribuimos comúnmente a Dios, diré que si el entendimiento y la voluntad pertenecen a la eterna esencia de Dios, se ha de entender ciertamente por uno y otro de estos atributos una cosa distinta de lo que suelen entender vulgarmente los hombres. Pues el entendimiento y la voluntad que constituirían la esencia de Dios, deberían diferir totalmente de nuestro entendimiento y voluntad, y no podrían concordar con ellos en ninguna cosa, excepto en el nombre; es decir, no de otra manera que como concuerdan entre sí el Can, signo celeste, y el can, animal que ladra. Lo que demostraré como sigue. Si el entendimiento pertenece a la naturaleza divina, no podrá, como nuestro entendimiento, ser, por naturaleza, posterior a las cosas entendidas (según le parece a la mayoría) o simultáneo de ellas puesto que Dios es casualmente anterior a todas las cosas (*según el Corolario I de la Proposición 16*); más por el contrario, la verdad y la esencia formal de las cosas es tal cual es porque existe objetivamente de tal manera en el entendimiento de Dios. Por lo que el entendimiento de Dios, en cuanto se concibe que constituye la esencia de Dios, es realmente causa de las cosas, tanto de su esencia como de su existencia; lo que también parece haber sido advertido por los que han

aseverado que el entendimiento, la voluntad y la potencia de Dios son uno y lo mismo. Y puesto que el entendimiento de Dios es la única causa de las cosas, es decir, (según hemos mostrado), tanto de su esencia como de su existencia, debe necesariamente diferir de ellas, tanto en razón de la esencia, como en razón de la existencia. Pues lo causado difiere de su causa precisamente por aquello que ha recibido de su causa. Por ejemplo, un hombre es causa de la existencia, pero no de la esencia de otro hombre; ésta, en efecto, es una verdad eterna; y por eso pueden concordar enteramente según la esencia pero deben diferir en el existir; y por ello, si perece la existencia del uno, no perecerá, por eso, la del otro; pero si la esencia del uno pudiera destruirse y volverse falsa, también se destruiría la esencia del otro. Por eso la cosa que es causa no solo de la esencia, sino también de la existencia de algún efecto, debe diferir de tal efecto, tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia. Pero el entendimiento de Dios es causa no sólo de la esencia, sino también de la existencia de nuestro entendimiento; luego, el entendimiento de Dios, en cuanto se concibe que constituye la esencia divina, difiere de nuestro entendimiento, tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia, y no puede concordar con él, en nada, sino en el nombre; como queríamos. Acerca de la voluntad, se procede de la misma manera, como cualquiera puede ver fácilmente.

Proposición XVIII

Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.

Demostración: Todas las cosas que son, son en Dios y deben concebirse por Dios (*por la Proposición 15*); por tanto (*por el Corolario I de la Proposición 16 de esta parte*), Dios es causa de las cosas que son en Él; que es lo primero. Además, fuera de Dios, no puede darse ninguna sustancia (*por la Proposición 14*), esto es (*por la Definición 3*), ninguna cosa, fuera de Dios, que sea en sí; que era lo segundo. Dios es, pues, causa inmanente pero no transitiva, de todas las cosas. C.Q.D.

Proposición XIX

Dios y todos sus atributos son eternos.

Demostración: Dios, en efecto (*por la Definición 6*), es una sustancia, que (*por la Proposición 11*) existe necesariamente, esto es (*por la Proposición 7*), a cuya naturaleza pertenece existir o (lo que es lo mismo) de cuya definición se sigue que existe; por tanto (*por la Definición 8*), es eterno. Además, por atributos de Dios ha de entenderse aquello que (*por la Definición 4*) expresa la esencia de la sustancia divina, esto es, aquello que pertenece a la sustancia; esto mismo, digo, deben implicar los atributos. Pero a la naturaleza de la sustancia (*como ya he demostrado por la Proposición 7*) pertenece la eternidad; luego cada uno de los atributos debe implicar la eternidad; por tanto, todos son eternos. C.Q.D.

ESCOLIO: Esta proposición también es evidente, con la mayor claridad posible, por la manera como he demostrado la existencia de Dios (*Proposición 11*); por esta demostración, digo, consta que la existencia de Dios, como su esencia es una verdad eterna. Además (*Proposición 19 de los Principios de Descartes*), también he demostrado de otra manera la eternidad de Dios; y no es necesario repetirla aquí.

Proposición XX

La existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo.

Demostración: Dios (*por la Proposición anterior*) y todos sus atributos son eternos; esto es (*por la Definición 8*), cada uno de sus atributos expresa la existencia. Luego los mismos atributos de Dios que (*por la Definición 4*) explican la esencia eterna de Dios, explican a la vez su existencia eterna; esto es, aquello mismo que constituye la esencia de Dios, constituye a la vez su existencia; por tanto, ésta y su esencia son uno y lo mismo. C.Q.D.

Corolario I: De aquí se sigue: 1º Que la existencia de Dios, así como su esencia, es una verdad eterna.

Corolario II: Se sigue: 2º Que Dios y todos sus atributos son inmutables. Porque si mudaran en razón de la existencia, deberían mudar también (*por lo Proposición precedente*) en razón de la esencia, esto es (*como es notorio por sí*) de verdaderos, volverse falsos; lo que es absurdo.

Proposición XXI

Todo lo que se sigue de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, ha debido existir siempre y ser infinito, o sea, que en virtud del mismo atributo, es eterno e infinito.

Demostración: Concibe si puedes (si es que lo niegas), que en algún atributo de Dios se siga de su naturaleza absoluta algo que sea finito y tenga una existencia o duración limitada; por ejemplo, la idea de Dios en el pensamiento. Ahora bien, el pensamiento, puesto que se le supone atributo de Dios, es por naturaleza necesariamente (*por la Proposición 11*) infinito. Pero, en cuanto tiene la idea de Dios, se le supone finito. Ahora bien (*por la Definición 2*), no puede concebirse como finito, sino es limitado por el pensamiento mismo. Pero no por el pensamiento mismo, en cuanto constituye la idea de Dios; en cuanto tal se supone que es finito. Luego será limitado por el pensamiento, en cuanto no constituye la idea de Dios que, sin embargo (*por la Proposición 11*), debe existir necesariamente. Se da, pues, un pensamiento que no constituye la idea de Dios y, por ello, de su naturaleza, en cuanto pensamiento absoluto, no se sigue necesariamente la idea de Dios. (Se le concibe, en efecto, como constituyendo la idea de Dios y como no constituyéndola.) Lo que es contrario a la hipótesis. Por tanto, si la idea de Dios en el pensamiento o algo (es indiferente lo que se suponga, puesto que la demostración es universal) en algún atributo de Dios se sigue de la necesidad de la naturaleza absoluta del mismo atributo, ese algo deberá ser necesariamente infinito. Que era lo primero.

Además, aquello que así se sigue de la necesidad de la naturaleza de algún atributo, no puede tener una duración limitada. Pues, si lo niegas, se supone que una cosa que se sigue de la necesidad de la naturaleza de algún atributo se da en algún atributo de Dios; por ejemplo, la idea de Dios en el pensamiento, y se supone que no ha existido o no ha de existir alguna vez. Pero como se supone que el pensamiento es un atributo de Dios, debe no sólo existir necesariamente, sino también ser inmutable (*por la Proposición 11 y el Corolario 2 de la Proposición 20*). Por lo cual más allá de los límites de la duración de la idea de Dios (en efecto, se supone que no ha existido o no ha

de existir alguna vez) el pensamiento deberá existir, sin la idea de Dios. Pero esto es contrario a la hipótesis; se supone, en efecto, que del pensamiento dado se sigue necesariamente la idea de Dios. Luego, la idea de Dios en el pensamiento, o algo que se siga necesariamente de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, no puede tener una duración limitada, sino que es eterno en virtud del mismo atributo. Que era lo segundo. Obsérvese que esto mismo ha de afirmarse de toda cosa que en algún atributo de Dios se siga necesariamente de la naturaleza absoluta de Dios.

Proposición XXII

Todo lo que se sigue de algún atributo de Dios, en cuanto modificado por una modificación tal que en virtud de ese atributo existe necesariamente y es infinita, debe asimismo existir necesariamente y ser infinito.

Demostración: La demostración de esta *Proposición* procede de la misma manera que la demostración de la precedente.

Proposición XXIII

Todo modo que existe necesariamente y es infinito, ha debido seguirse necesariamente, o de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, o de algún atributo modificado por una modificación que existe necesariamente y es infinita.

Demostración: Un modo, en efecto, es en otra cosa, por lo que debe concebirse (*por la Definición 5*), esto es (*por la Proposición 15*), que es en Dios solo y puede concebirse por Dios solo. Luego, si se concibe que un modo existe necesariamente y es infinito, lo uno y lo otro deberá necesariamente concluirse o percibirse por algún atributo de Dios, en cuanto se concibe que este atributo expresa la infinitud y necesidad de la existencia, o sea (*lo que, según la Definición 8, es lo mismo*), la eternidad, esto es (*por la Definición 6 y la Proposición 19*), en cuanto se lo considera de manera absoluta. Luego un modo que existe necesariamente y es infinito, ha debido seguirse de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios; y esto, o inmediatamente (*véase al respecto la Proposición 21*), o mediante alguna modificación que se sigue de su naturaleza absoluta, esto es (*por la Proposición precedente*), que existe necesariamente y es infinita. C.Q.D.

Proposición XXIV

La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia.

Demostración: Es evidente por la *Definición I*. En efecto, aquello cuya naturaleza (a saber, considerada en sí), implica la existencia, es causa de sí y existe por la sola necesidad de su naturaleza.

Corolario: De aquí se sigue que Dios no sólo es causa de que las cosas empiecen a existir, sino también de que perseveren en existir, o (para usar de un término escolástico) Dios es causa del ser de las cosas. Pues, ya existan las cosas o ya no existan, cuantas veces atendemos a su esencia, reconoceremos que ésta no implica ni existencia, ni duración; por tanto, su esencia no puede ser causa ni de su existencia, ni de su duración, sino sólo Dios, a cuya sola naturaleza pertenece existir (*por el Corolario I de la Proposición 14*).

Proposición XXV

Dios no es sólo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia.

Demostración: Si lo niegas, Dios no es, pues, causa de la esencia de las cosas; por tanto (*por el Axioma 4*), puede la esencia de las cosas concebirse sin Dios; pero, esto (*por la Proposición 15*) es absurdo. Luego, Dios es también causa de la esencia de las cosas. C.Q.D.

ESCOLIO: Esta Proposición se sigue más claramente de la *Proposición 16*. De ésta, en efecto, se sigue que dada la naturaleza divina de ella debe concluirse necesariamente tanto la esencia como la existencia de las cosas; y para decirlo en una palabra, en el mismo sentido en que Dios se dice causa de sí, también ha de decirse causa de todas las cosas, lo cual quedará sentado con más claridad aún por el *Corolario* siguiente.

Corolario: Las cosas particulares no son nada, sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales se expresan de cierto y determinado modo los atributos de Dios. La Demostración es evidente por la *Proposición 15* y la *Definición 5*.

Proposición XXVI

Una cosa que ha sido determinada a obrar algo, fue determinada necesariamente por Dios; y la que no ha sido determinada por Dios, no puede determinarse a sí misma a obrar.

Demostración: Aquello por lo que las cosas se dicen determinadas a obrar algo, es necesariamente algo positivo (como es notorio por sí); por tanto, así de su esencia como de su existencia es Dios, por necesidad de su naturaleza, causa eficiente (*por las Proposiciones 25 y 16*); que era lo primero. De lo cual también se sigue muy claramente lo que se propone en segundo término. Pues, si una cosa que no ha sido determinada por Dios, pudiera determinarse a sí misma, la primera parte de esta Proposición sería falsa; lo que es absurdo como hemos demostrado.

Proposición XXVII

Una cosa que ha sido determinada por Dios a obrar algo, no puede volverse indeterminada ella misma.

Demostración: Esta Proposición es evidente por el tercer Axioma.

Proposición XXVIII

Ninguna cosa singular, o sea ninguna cosa que es finita y tiene una existencia limitada, puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia limitada; y, a su vez, esta causa tampoco puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia limitada, y así hasta el infinito.

Demostración: Todo lo que es determinado a existir y obrar, ha sido determinado a ello por Dios (*por la Proposición 26 y el Corolario de la Proposición 24*). Pero lo que es finito y tiene una existencia limitada, no ha podido ser producido

por la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios; en efecto, todo lo que se sigue de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios es infinito y eterno (*por la Proposición 21*). Luego, tal cosa ha debido seguirse de Dios o de algún atributo suyo, en cuanto se lo considera afectado por cierto modo: en efecto, aparte de la sustancia y los modos nada se da (*por el Axioma 1 de la Definiciones 3 y 5*), y los modos (*por el Corolario de la Proposición 25*) nada son sino afecciones de los atributos de Dios. Pero tal cosa tampoco ha podido seguirse de Dios o de algún atributo suyo, en cuanto ha sido modificado por una modificación que es eterna e infinita (*por la Proposición 22*). Luego, ha debido seguirse de Dios, o ser determinada a existir y obrar por Dios o algún atributo suyo, en cuanto ha sido modificado por una modificación que es finita y tiene una existencia limitada. Que era lo primero. Además, esta causa o este modo (*por la misma razón con que hemos demostrado hace un momento la primera parte de esta Proposición*), a su vez, ha debido también ser determinado por otra que también es finita y tiene una existencia limitada, y, a su vez, esta última (*por la misma razón*) por otra, y así, siempre (*por la misma razón*), hasta el infinito. C.Q.D.

ESCOLIO: Como ciertas cosas han debido ser producidas por Dios inmediatamente, a saber: aquellas que se siguen necesariamente de sus naturaleza absoluta, y, mediante estas primeras, otras que, sin embargo, no pueden ni ser ni concebirse sin Dios; síguese de aquí: 1^º) Que Dios es causa absolutamente próxima de las cosas producidas por Él inmediatamente, pero no en su género, como dicen; pues, los efectos de Dios no pueden ni ser ni concebirse sin su causa (*por la Proposición 15 y el Corolario de la Proposición 24*). Se sigue: 2^º) Que Dios no puede decirse propiamente causa remota de las cosas singulares, quizá, por este motivo, a saber, para que las distingamos de aquellas que ha producido inmediatamente, o me entendemos la que no es de ninguna manera contigua al efecto. Pero todo lo que es, es en Dios y depende de tal manera de Dios, qué, sin Él, no puede ni ser ni concebirse.

Proposición XXIX

En el orden natural de las cosas nada se da contingente; sino que todo está determinado por la necesidad de la naturaleza divina a existir y obrar de un cierto modo.

Demostración: Todo lo que es, es en Dios (*por la Proposición 15*): pero Dios, no puede decirse cosa contingente, pues (*por la Proposición 11*) existe necesariamente, más no contingentemente. Además, los modos de la naturaleza divina se han seguido de esta también necesariamente, mas no contingentemente (*por la Proposición 16*), y esto ya en cuanto se considera la naturaleza divina de manera absoluta (*por la Proposición 21*), ya en cuanto se la considera determinada a obrar de cierto modo (*por la Proposición 27*). Además, Dios no sólo es causa de estos modos, en cuanto existen simplemente (*por el Corolario de la Proposición 24*), sino también (*por la Proposición 26*) en cuanto se los considera determinados a obrar algo. Pues si no son determinados por Dios (*por la misma Proposición*), es imposible, pero no contingente, que se determinen a sí mismos; y, por el contrario, si han sido determinados por Dios (*por la Proposición 27*), es imposible, pero no contingente, que se vuelvan ellos mismos indeterminados. Por lo cual, todo está determinado por la necesidad de la naturaleza divina no solamente a existir, sino también a existir y obrar de un cierto modo, y nada se da contingente. C.Q.D.

ESCOLIO: Antes de proseguir, quiero explicar o, más bien, advertir aquí, qué debemos entender por *Naturaleza naturalizante* y qué por *Naturaleza naturalizada*. Pues, por lo que antecede, estimo que ya consta, a saber, que por *Naturaleza naturalizante* debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es (*por el Corolario 1 de la Proposición 14 y el Corolario 2 de la Proposición 17*), Dios, en cuanto se le considera como causa libre. Por *Naturaleza naturalizada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de la de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto se los considera como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ni ser, ni concebirse.

Proposición XXX

Un entendimiento, finito en acto o infinito en acto, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y nada más.

Demostración: La idea verdadera debe concordar con lo ideado por ella (*por el Axioma 6*), esto es (*como es notorio por sí*), lo que está contenido objetivamente en el entendimiento, debe darse necesariamente en la Naturaleza; pero en la Naturaleza (*por el Corolario 1 de la Proposición 14*), no se da sino una única sustancia, a saber, Dios, ni otras afecciones (*por la Proposición 15*), que las que son en Dios, y que, (*por la misma Proposición*), no pueden ni ser ni concebirse sin Dios; luego un entendimiento, finito en acto o infinito en acto, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y nada más. C.Q.D.

Proposición XXXI

El entendimiento en acto, ya sea finito, ya infinito, como también la voluntad, el deseo, el amor, etc. Deben referirse a la Naturaleza naturalizada pero no a la naturalizante.

Demostración: Por entendimiento, en efecto (*como es notorio por sí*), no entendemos el pensamiento absoluto, sino solo cierto modo del pensar, que difiere de los otros modos, a saber, el deseo, el amor, etc., Y por tanto (*por la Definición 5*), debe concebirse por el pensamiento absoluto; es decir (*por la Proposición 15 y la Definición 6*), debe concebirse por algún atributo de Dios que exprese la esencia eterna e infinita del pensamiento, de tal manera que sin este atributo no pueda ni ser, ni concebirse; y por esto (*por el Escolio de la Proposición 29*) debe referirse a la Naturaleza naturalizada, pero no a la naturalizante, como también los demás modos de pensar. C.Q.D.

ESCOLIO: La razón de que yo hable aquí del entendimiento en acto, no es que yo conceda que se dé entendimiento alguno en potencia, sino que en el deseo de evitar todas confusiones, no he querido hablar sino de lo percibido por nosotros con la mayor claridad posible, a saber: del entender mismo, pues nada es percibido por nosotros más claramente. En efecto, no podemos entender nada que no conduzca al conocimiento más perfecto del entender.

Proposición XXXII

La voluntad no puede llamarse causa libre, sino solamente necesaria.

Demostración: La voluntad, como el entendimiento, sólo es un cierto modo de pensar; por tanto (*por la Proposición 28*), ninguna volición puede existir, ni

ser determinada a obrar, si no es determinada por otra causa, y ésta, a su vez, por otra, y así sucesivamente hasta el infinito. Pues si se supone una voluntad infinita debe también ser determinada a existir y a obrar por Dios, no en cuanto Él es la sustancia absolutamente infinita, sino en cuanto tiene un atributo que expresa la esencia infinita y eterna del pensamiento (*por la Proposición 23*). Así que, de cualquier manera que se la conciba, ya finita, ya infinita, requiere una causa que la determine a existir y obrar; por tanto (*por la Definición 7*) no puede decirse causa libre, sino solamente necesaria o compelida. C.Q.D.

Corolario I: De aquí se sigue: 1º) Que Dios no obra en virtud de la libertad de la voluntad.

Corolario II: Síguese: 2º) Que la voluntad y el entendimiento se vinculan a la naturaleza de Dios de la misma manera que el movimiento y el reposo, y, en absoluto, como todas las cosas naturales. Que (*por la Proposición 29*), deben ser determinadas por Dios a existir y obrar de un cierto modo. Pues, la voluntad, como toda las demás cosas, ha menester de una causa que la determine a existir y obrar de un cierto modo y aunque dada una voluntad o un entendimiento se sigan de ellos infinitas cosas, no por ello puede, sin embargo, decirse que Dios obra en virtud de la libertad de la voluntad más de lo que por aquellas que se siguen del movimiento y del reposo (en efecto, de éstos también se siguen infinitas) puede decirse que obra en virtud de la libertad del movimiento y del reposo. Por lo cual, la voluntad no pertenece a la naturaleza de Dios más que las restantes cosas naturales, sino que se vincula a ella de la misma manera que el movimiento y el reposo y todas las demás cosas naturales que hemos mostrado, se siguen de la necesidad de la naturaleza divina y son determinadas por ella a existir y obrar de un cierto modo.

Proposición XXXIII

Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ningún otro modo ni en ningún otro orden, que como han sido producidas.

Demostración: En efecto, todas las cosas, dada la naturaleza de Dios, se han seguido necesariamente (*por la Proposición 16*), y por la necesidad de la naturaleza de Dios están determinadas a existir y obrar de un cierto modo (*por la Proposición 29*). Pues, si las cosas hubiesen podido ser de otra naturaleza o estar determinadas de otro modo a obrar, de suerte que el orden de la naturaleza fuese otro, entonces también la naturaleza de Dios, podría ser distinta de la que es ahora; y, por ende (*por la Proposición 11*), también debería existir esa otra y, por consiguiente, podrían darse dos o más Dioses, lo que (*por el Corolario I de la Proposición 14*), es absurdo. Por lo cual, las cosas no han podido ser producidas por Dios de ningún otro modo ni en ningún otro orden, etc. C.Q.D.

ESCOLIO I: Aunque con esto se ha demostrado, más claramente que la luz meridiana, que en las cosas no se da absolutamente nada por lo cual puedan decirse contingentes, quiero explicar ahora en pocas palabras lo que hemos de entender por *contingente*; pero previamente lo que por *necesario* e *imposible*. Una cosa se dice *necesaria* en razón de su esencia, o en razón de su causa. En efecto, la existencia de una cosa se sigue necesariamente de su propia esencia y definición o de una causa eficiente dada. Además, por estas mismas razones, una cosa se dice *imposible*, sin duda, porque su esencia o definición implica contradicción o porque no se da ninguna causa

externa determinada a producir tal cosa. Pero por ninguna otra razón se dice que una cosa es *contingente*, sino con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento. En efecto, una cosa de la que ignoramos que su esencia implica contradicción o de la que sabemos perfectamente que no implica ninguna contradicción, pero acerca de cuya existencia, sin embargo, no podemos afirmar nada cierto, porque se nos oculta el orden de las causas; tal cosa nunca puede ser vista por nosotros ni como necesaria, ni como imposible; y, por eso, la llamamos contingente o posible.

ESCOLIO II: De lo que precede se sigue claramente que las cosas han sido producidas por Dios con suma perfección, puesto que, dada la naturaleza perfectísima, se han seguido necesariamente de ella. Y esto no arguye ninguna imperfección en Dios; es efecto, su propia perfección nos ha obligado a afirmarlo. Más aún, de ser lo contrario, se seguiría claramente (como acabo de mostrarlo) que Dios no es sumamente perfecto; porque sin duda, si las cosas hubiesen sido producidas de otro modo, se debería atribuir a Dios otra naturaleza distinta de la que nos hemos visto obligados a atribuirle en virtud de la consideración del Ente perfectísimo. Pero no dudo que muchos rechazarán esa doctrina como absurda y no querrán poner su atención en sopesarla; y esto, por ninguna otra causa, sino porque están habituados a atribuir a Dios otra libertad muy diversa de la enseñada por nosotros (*Definición 7*), a saber, una voluntad absoluta. Pero tampoco dudo que si quisieran meditar la cuestión y sopesar debidamente la serie de nuestras demostraciones, rechazarán enteramente, por último, una libertad como la que ahora atribuyen a Dios, no sólo como fútil, sino como un gran obstáculo para la ciencia. Y no es necesario que repita aquí lo que se ha dicho en el Escolio de la *Proposición 17*. Sin embargo, en obsequio a ellos, mostraré todavía que, aunque se conceda que la voluntad pertenece a la esencia de Dios, de su perfección se sigue, no obstante, que las cosas no han podido ser creadas por Dios de ningún otro modo, ni en ningún otro orden; lo que será fácil mostrar, si consideramos, previamente, lo que ellos mismos conceden, a saber: que del solo decreto y voluntad de Dios, depende que cada cosa sea lo que es. Pues, de otra manera, Dios no sería causa de todas las cosas. Además, conceden que todos los decretos de Dios fueron sancionados por Dios mismo desde la eternidad. Pues de otra manera, se argüiría en Él imperfección e inconstancia. Pero como en la eternidad no se da ni *cuando*, ni *antes*, ni *después*, síguese de aquí, es decir, de la sola perfección de Dios, que Dios nunca puede, ni nunca ha podido decretar otra cosa, o sea, que Dios no fue antes de sus decretos ni puede ser sin ellos. Pero tal vez dirán que, aunque se supusiera que Dios hubiese hecho otra la naturaleza de las cosas, o que desde la eternidad hubiese decretado otra cosa acerca de la Naturaleza y su orden, no por ello se seguiría ninguna imperfección en Dios. Pero, al decir esto, concederán al mismo tiempo que Dios puede mudar sus decretos. Pues, si Dios hubiese decretado acerca de la Naturaleza y su orden otra cosa que la que decretó, esto es, si hubiese querido o concebido otra cosa acerca de la Naturaleza, hubiera tenido necesariamente otro entendimiento que el que ahora tiene y otra voluntad que la que ahora tiene. Y si es lícito atribuir a Dios otro entendimiento y otra voluntad, sin mudanza alguna de su esencia ni de su perfección, ¿por qué causa no podría mudar ahora sus decretos acerca de las cosas creadas y permanecer, no obstante, igualmente perfecto? Pues su entendimiento y su voluntad acerca de las cosas creadas y del orden de éstas, están siempre en la misma relación con su esencia y su perfección, como quiera que se los conciba. Por otra parte, todos los filósofos que conozco conceden que en Dios no se da ningún entendimiento en potencia, sino sólo en acto; pero no distinguiéndose su

entendimiento y su voluntad de esencia, como también todos conceden, síguese, pues, también de aquí que si Dios hubiese tenido otro entendimiento en acto y otra voluntad, también su esencia hubiera sido necesariamente otra; y, por ende (como concluí desde el comienzo), si las cosas hubiesen sido producidas por Dios de otra manera que aquella de que ahora son, el entendimiento de Dios y su voluntad serían otros, esto es (como se concede), su esencia debería ser otra; lo que es absurdo.

Puesto que las cosas no han podido ser producidas por Dios de ningún otro modo ni en ningún otro orden —y la verdad de esto se sigue de la suma perfección de Dios— ninguna sana razón podrá, ciertamente, persuadirnos de que creamos que Dios no quiere crear todas las cosas que están en su entendimiento, con aquella misma perfección con que las entiende. Pero, tal vez dirán que en las cosas no hay perfección ni imperfección; sino que aquello que hay en ellas y en virtud de lo cual son perfectas o imperfectas y se dicen buenas o malas, solo depende de la voluntad de Dios; y, por consiguiente, si Dios hubiese querido, hubiese podido hacer que aquello que ahora es perfección fuese suma imperfección, y a la inversa. Pero ¿qué otra cosa sería esto, sino afirmar abiertamente que Dios, que entiende necesariamente aquello que quiere, puede, por su voluntad, hacer que Él mismo entienda las cosas de otro modo que como las entiende? Lo cual (como acabo de mostrar) es un gran absurdo. Por tanto, puedo retorcer el argumento contra ellos mismo de este modo: todas las cosas dependen de la potestad de Dios. Así, pues, para que las cosas pudieran ser de otra manera, debería necesariamente ser también de otra manera la voluntad de Dios. Pero la voluntad de Dios no puede ser de otra manera (como acabo de mostrar evidentiísimamente en virtud de la perfección de Dios). Luego tampoco las cosas pueden ser de otra manera. Confieso que esa opinión, que somete todo a una especie de indiferente voluntad de Dios y que sienta que todo depende de su beneplácito, se aleja menos de la verdad que la opinión de aquellos que sientan que Dios hace todo bajo la razón del bien. Pues éstos parecen poner fuera de Dios algo que no depende de Dios y en lo cual Dios al obrar fija su atención como en un modelo, o a lo cual se endereza como a un fin determinado. Lo que, en verdad, no es otra cosa que someter a Dios al hado; y nada más absurdo puede sentarse de Dios, del cual mostramos que es primera causa y única causa libre, tanto de la esencia de todas las cosas, cuanto de su existencia. Por lo que no hay razón para que pierda el tiempo en refutar este absurdo.

Proposición XXXIV

La potencia de Dios es su esencia misma.

Demostración: En efecto, de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí (*por la Proposición 11*) y (*por la Proposición 16 y su Corolario*) de todas las cosas. Luego, la potencia de Dios, por lo cual son y obran Él mismo y todas las cosas, es su esencia misma. C.Q.D.

Proposición XXXV

Todo lo que concebimos, que está en la potestad de Dios, es necesariamente.

Demostración: En efecto, todo lo que está en la potestad de Dios, debe (*por la Proposición precedente*) estar comprendido de tal manera en su esencia, que se siga necesariamente de ella; por tanto es necesariamente. C.Q.D.

Proposición XXXVI

No existe nada de cuya naturaleza no se siga algún efecto.

Demostración: Todo lo que existe expresa de un cierto y determinado modo la naturaleza o esencia de Dios (*por el Corolario de la Proposición 25*), esto es (*por la Proposición 34*), todo lo que existe expresa de un cierto y determinado modo la potencia de Dios, que es causa de todas; por tanto (*por la Proposición 16*), de ello debe seguirse algún efecto. C.Q.D.

Apéndice

Con esto he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, o sea, que existe necesariamente; que es único; que es y obra por la sola necesidad de su naturaleza; que es causa libre de todas las cosas, y de qué modo; que todas las cosas son en Dios y dependen de Él, de tal manera, que sin Él no pueden ni ser ni concebirse; y, en fin, que todas han sido predeterminadas por Dios no, ciertamente, por la libertad de la voluntad o por absoluto beneplácito, sino por la naturaleza absoluta o la potencia infinita de Dios. Además, dondequiera que se presentó la ocasión, procuré remover los prejuicios que hubiesen podido impedir que se viesen bien mis demostraciones; pero como quedan aún no pocos prejuicios que también y aún en gran medida hubieran podido y pueden impedir a los hombres asir el encadenamiento de las cosas de la manera en que lo he explicado, he creído que valía la pena someterlos aquí al examen de la razón. Y dado que todos los prejuicios que me propongo indicar aquí dependen de uno solo, a saber, de que los hombres suponen comúnmente que todas las cosas naturales obran, como ellos mismos, por un fin y aun, sientan, por cierto, que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un fin cierto, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas por el hombre y al hombre para que lo adore a Él; consideraré, pues, ante todo, este solo prejuicio buscando en *primer lugar*, la causa por la cual la mayor parte descansa en este prejuicio y todos son por naturaleza tan propensos a abrazarlo. *Luego* mostraré su falsedad y, *finalmente*, de qué manera de él han nacido los prejuicios del *bien* y el *mal*, del *mérito* y el *pecado*, de la *alabanza* y el *vituperio*, del *orden* y la *confusión*, de la *belleza* y la *fealdad* y otros de este género. Pero deducir éstos de la naturaleza del alma humana, no es de este lugar. Bastará aquí que tome por fundamento lo que todos deben reconocer, a saber: que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, que todos apetecen buscar su propia utilidad y que son concientes de ello. De esto, en efecto, se sigue: *primero*, que los hombres creen ser libres, puesto que son concientes de sus voliciones y de su apetito, pero no piensan, ni en sueños, qué causas los disponen a apetecer y querer, porque las ignoran. Se sigue, *segundo*, que los hombres hacen todo por un fin, a saber, por la utilidad que apetecen; de donde proviene que nunca anhelan conocer sino las causas finales de las cosas que se llevan a cabo, y una vez que las han oído, se aquietan; sin duda porque no tienen ningún motivo para seguir dudando. Pero si no pueden oírlos de otro, no les queda sino replegarse en sí mismos y reflexionar sobre los fines por los cuales suelen determinarse ellos mismos a acciones semejantes; y así juzgan necesariamente por su índole de la índole ajena. Además, como encuentran en sí mismos y fuera de sí no pocos medios que contribuyen en gran medida a la consecución de su utilidad, como, por ejemplo, los ojos para ver, los dientes para masticar, las hierbas y los animales para alimentarse, el sol para iluminar, el mar para criar peces, etc., de ello resultó que consideraran a todos los seres naturales como medios conducentes a su

utilidad. Y como saben que esos medios han sido hallados, pero no dispuestos por ellos, tuvieron así motivos para creer que hay algún otro que ha dispuesto tales medios para uso de ellos. En efecto, después de considerar las cosas como medios, no han podido creer que se hayan hecho a sí mismas, sino que de la existencia de aquellos medios que ellos suelen disponer debieron concluir que había algún o algunos rectores de la Naturaleza, dotados de libertad humana, que les han procurado todo y han hecho todo para uso de ellos. Y en cuanto a la índole de estos rectores, puesto que nunca habían oído nada de ella, debieron juzgarla conforme a la suya propia; y así han sentado que los Dioses dirigen todas las cosas para uso de los hombres con el fin de ligarlos a sí y de ser tenidos por ellos en el más alto honor. De donde resultó el haber inventado cada uno, según su índole, diversas maneras de adorar a Dios, para que Dios los amase más que a los otros y dirigiese toda la Naturaleza en provecho de su ciega ambición e insaciable avaricia. Y así este prejuicio se convirtió en superstición y echó profundas raíces en las almas; lo que fue causa que cada cual se dedicase con el mayor empeño a entender y explicar las causas finales de todas las cosas. Pero mientras trataban de mostrar que la Naturaleza no hace nada en vano (esto es, que no sea en provecho de los hombres) no parecen haber mostrado otra cosa sino que la Naturaleza y los Dioses deliran lo mismo que los hombres. ¡Ved, os ruego, en qué paró por fin la cosa! Entre tantas ventajas de la Naturaleza han debido encontrar no pocas desventajas, a saber: tempestades, terremotos, enfermedades, etc., pero sentaron que estas cosas sobrevenían porque los Dioses estaban irritados por las ofensas que recibían de los hombres o por los pecados cometidos en su culto; y aunque la experiencia proclamara cotidianamente lo contrario y mostrara con infinitos ejemplos que las ventajas y desventajas sobrevenían indistintamente a los píos y a los impíos, no por ello desistieron de su inveterado prejuicio; en efecto, les fue más fácil colocar este hecho entre las otras cosas desconocidas cuyo uso ignoraban, y permanecer así en su presente e innato estado de ignorancia, que destruir toda aquella fábrica e inventar una nueva. De donde pasaron a sentar como cierto, que los juicios de los dioses superan con mucho la capacidad humana; esto, sin duda, hubiera sido la única causa de que la verdad quedara eternamente oculta al género humano, si la Matemática, que no trata de los fines, sino tan sólo de las esencias y propiedades de las figuras, no hubiese mostrado a los hombres otra norma de la verdad; y aparte de la matemática también pueden señalarse otras causas (que sería superfluo enumerar aquí), que han hecho posible que los hombres advirtieran estos prejuicios comunes y se vieran conducidos al verdadero conocimiento de las cosas.

Con esto he explicado suficientemente lo que prometí en primer lugar. Mas para mostrar ahora que la Naturaleza no se ha prefijado ningún fin y que las causas finales no son, todas sino ficciones humanas, no es menester de muchas palabras. En efecto, creo que esto consta ya suficientemente, tanto por los fundamentos y causas de que he mostrado se originó este prejuicio, como por la *Proposición 16* y los *Corolarios* de la *Proposición 32* y además por todo aquello con que he mostrado que todas las cosas de la Naturaleza acontecen con cierta eterna necesidad y suma perfección. Sin embargo, añadiré todavía lo siguiente, a saber, que esta doctrina del fin trastrueca totalmente la Naturaleza. Pues lo que en realidad es causa, lo considera como efecto, y a la inversa. Además, lo que es por naturaleza anterior, lo hace posterior. Y, por último lo que es supremo y perfectísimo lo vuelve imperfectísimo. Pues (omitiendo los dos primeros puntos, por ser manifiestos por sí), como consta por las *Proposiciones 21, 22 y 23*, es

perfectísimo aquel efecto que es producido inmediatamente por Dios; y cuantas más causas intermedias necesita algo para ser producido, tanto más imperfecto es. Pero, si las cosas que han sido inmediatamente producidas por Dios hubiesen sido hechas para que Dios alcanzara un fin, entonces las últimas, por causa de las cuales se hicieron las anteriores, serían necesariamente las más excelentes de todas. Además, esta doctrina acaba con la perfección de Dios: pues, si Dios obra por un fin, apetece necesariamente algo de que carece. Y aunque los teólogos y los metafísicos distinguen entre un fin de indigencia y un fin de asimilación, confiesan, sin embargo, que Dios lo ha hecho todo por causa de sí y no por causa de la creación de las cosas; porque antes de la creación y aparte de Dios, no pueden señalar nada en virtud de lo cual Dios obrara; por tanto, están obligados a confesar necesariamente que Dios carecía de aquellas cosas en virtud de las cuales quiso disponer los medios, y las deseaba, como es claro por sí. Y no debe pasarse por alto aquí, que, que los secuaces de esta doctrina, que han querido mostrar su ingenio asignando fines a las cosas, han introducido, para probar su doctrina, una nueva manera de argumentar, a saber, la reducción, no a lo imposible, sino a la ignorancia; lo que muestra que esta doctrina no tenía ningún otro medio de argumentar. Pues, por ejemplo, si desde lo alto cayera una piedra sobre la cabeza de alguien y lo matara, demostrarían de esta manera que la piedra había caído para matar al hombre. En efecto, si no había caído con este fin por la voluntad de Dios ¿cómo pudieron concurrir al azar tantas circunstancias? (en efecto, a menudo concurren muchas simultáneamente). Responderás que quizá aconteció aquello porque soplabla el viento y pasaba el hombre por allí. Pero insistirán ¿por qué soplabla el viento en ese momento? ¿Por qué pasaba por allí el hombre en ese mismo momento? Si de nuevo respondes que se levantó viento entonces, porque el mar, el día anterior, estando el tiempo todavía tranquilo, había empezado a agitarse, y porque el hombre había sido invitado por un amigo, ellos insistirán de nuevo, pues el preguntar no tiene fin: pero ¿por qué estaba el mar agitado? ¿por qué el hombre fue invitado para aquel momento? Y así no cesarán de preguntar las causas de las causas, hasta que no os refugiéis en la voluntad de Dios, esto es, en el asilo de la ignorancia. Y así también, cuando ven la fábrica del cuerpo humano, quedan estupefactos, y porque ignoran las causas de tanto arte, concluyen que aquella fábrica es obra no de arte mecánica, sino divina o sobrenatural, y está constituida de tal manera que una parte no estorbe a la otra. Y de aquí proviene que aquel que busca las verdaderas causas de los milagros y trata de entender las cosas naturales como un sabio y no asombrarse de ellas como un necio, es tenido y proclamado en todas partes como hereje e impío por aquellos que adora el vulgo como intérpretes de la Naturaleza y de los Dioses. Pues saben que, quitada la ignorancia, se quita el estupor, esto es, el único medio que tienen de argumentar y salvaguardar su autoridad. Pero dejo esto y paso a lo que decidí tratar aquí *en tercer lugar*.

Después que los hombres se persuadieron de que todo lo que sucede, sucede por causa de ellos, debieron juzgar como primordial en cada cosa lo que les era más útil y estimar como las más excelentes todas aquellas que los afectaban de la mejor manera. De donde debieron formar aquellas nociones con las cuales pretenden explicar ciertas naturalezas de las cosas, a saber, el *bien*, el *mal*, el *orden*, la *confusión*, el *calor*, el *frío*, la *belleza* y la *fealdad*; y porque se estiman libres, nacieron las nociones de *alabanza* y *vituperio*, *pecado* y *mérito*; pero éstas las explicaré más adelante, después que haya tratado de la naturaleza humana; aquéllas en cambio, las explicaré aquí brevemente. A saber: todo aquello que conduce a la salud y al culto de Dios lo

llamaré *bien*; en cambio, *mal* lo que es contrario. Y como aquellos que no entienden la naturaleza de las cosas nada afirman acerca de las cosas, sino que las imaginan solamente, y toman la imaginación por el entendimiento, creen, por ello, firmemente que hay un *orden* en las cosas ya que ignoran su propia naturaleza y la de las cosas. Pues decimos que están bien ordenadas cuando están dispuestas de tal manera que al sernos representada por los sentidos, podamos imaginarlas fácilmente, pero de lo contrario, decimos que están *mal ordenadas* o que son *confusas*. Y puesto que entre todas las cosas nos agradan más aquellas que podemos imaginar fácilmente, los hombres prefieren, por ello, el orden a la confusión, como si el orden fuese algo en la Naturaleza y no exclusivamente con respecto a nuestra imaginación; y dicen que Dios creó con orden todas las cosas y así, sin darse cuenta, atribuyen imaginación a Dios; a no ser que quieran, quizá, que Dios, providente con la imaginación haya dispuesto todas las cosas de tal modo que ellos pudiesen imaginarlas con la mayor facilidad; y acaso no les ofrecerá dificultad el hecho de encontrar infinitas cosas que exceden con mucho nuestra imaginación y muchísimas que la confunden a causa su debilidad. Pero de esto, basta. En cuanto a las otras nociones, tampoco son nada más que modos de imaginar, por los cuales la imaginación es afectada diversamente, y, sin embargo, son consideradas por los ignorantes como los atributos principales de las cosas; porque, como ya hemos dicho, creen que todas las cosas han sido hechas por causa de ellos y dicen que la naturaleza de una cosa es buena o mala, sana o pútrida y corrompida, según son afectados por ella. Por ejemplo, si el movimiento que los nervios reciben de los objetos representados por los ojos conduce a la salud, los objetos que lo causan son llamados bellos; en cambio, los que provocan un movimiento contrario, son llamados feos. Además, los que excitan el sentido del olfato los llaman fragantes o fétidos; los que excitan el gusto, dulces o amargos, sápidos o insípidos, etc. En cambio, los que excitan el tacto, duros o blandos, ásperos o lisos, etc. Y, en fin, los que excitan el del oído se dice que producen ruido, sonido o armonía, y esta última ha enloquecido a los hombres a tal punto que ha creído que también Dios se deleita con la armonía. Y no faltan filósofos que se han persuadido de que los movimientos celestes componen una armonía. Todo esto muestra suficientemente que cada uno juzga de las cosas según la disposición de su cerebro o, más bien, toma las afecciones de su imaginación por las cosas mismas. Por lo que no es extraño (para observar también esto de paso) que entre los hombres hayan nacido todas esas controversias que conocemos y de ellas finalmente el escepticismo. Pues aunque los cuerpos humanos concuerdan en muchos aspectos, difieren, sin embargo, en muchísimas más y, por ello, lo que a uno le parece bueno, a otro le parece malo; lo que a uno, ordenado, a otro, confuso; lo que es agradable para uno, es desagradable para otro; y así juzgan de todas las demás cosas, que dejo de lado, no sólo por no ser de este lugar el tratar expresamente de ellas, sino también porque todos tienen suficiente experiencia de esto. En efecto, en boca de todos andan estas sentencias: tantas cabezas, tantas opiniones; cada uno abunda en su propia opinión; la variedad de los cerebros no es menor que la de los paladares. Estas sentencias muestran suficientemente que los hombres juzgan de las cosas según la disposición de su cerebro y que más bien las imaginan que las entienden. En efecto, si las entendiesen, y testigo es la Matemática, aun cuando no atrajeran a todos, al menos los convencerían.

Vemos, pues, que todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la Naturaleza son solo modos de imaginar y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino únicamente la textura de la imaginación; y porque tienen

nombres, como si se tratara de entes que existen fuera de la imaginación, y, por tanto, todos los argumentos que contra nosotros se han sacado de semejantes nociones, pueden rechazarse fácilmente. En efecto, muchos suelen argumentar así: si todas las cosas se han seguido de la necesidad de la perfectísima naturaleza de Dios, ¿de dónde provienen, pues, tantas imperfecciones en la Naturaleza, a saber: la corrupción de las cosas hasta la fetidez, la fealdad de las cosas que produce náusea, la confusión, el mal, el pecado, etc.? Pero como he dicho hace un momento, esto se refuta fácilmente. Pues la perfección de las cosas sólo ha de estimarse por su sola naturaleza y potencia; y, por tanto, las cosas no son ni más ni menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres o porque conengan a la naturaleza humana o le repugnen. Pero a los que preguntan: ¿por qué Dios no ha creado a todos los hombres de tal manera que se gobernarán por la sola guía de la razón? no les respondo más que esto: porque no le ha faltado materia para crearlo todo, desde el sumo hasta el ínfimo grado de perfección; o para hablar con más propiedad, porque las leyes de su Naturaleza han sido tan amplias que bastaron para producir todo lo que puede ser concebido por un entendimiento infinito, como redemostrado por la *Proposición 16*. Éstos son los prejuicios que me propuse señalar aquí. Si todavía quedan algunos de esta laya, podrán ser salvados por cada cual con un poco de reflexión.

FIN DE LA PRIMERA PARTE

Quinta parte

De la potencia del entendimiento o de la libertad humana

Prefacio

Paso finalmente a esta otra parte de la Ética, que se ocupa del modo o camino que conduce a la libertad. En esta parte trataré, pues, de la potencia de la razón, mostrando qué puede la razón misma contra los afectos y, además, qué es la libertad del alma o beatitud; por donde veremos cuánto más poderoso es el sabio que el ignorante. Pero de qué modo y por qué camino debe perfeccionarse el entendimiento y, además, con qué arte ha de cuidarse el cuerpo para que pueda cumplir adecuadamente su función, no es propio mostrarlo aquí; esto último, en efecto, concierne a la Medicina, aquello, en cambio, a la Lógica. Aquí trataré, pues, como lo he dicho, de la sola potencia del alma o de la razón, y, ante todo, mostraré cuánto dominio tiene y de qué clase sobre los afectos para reprimirlos y gobernarlos. Que no tenemos, en efecto, dominio absoluto sobre ellos, ya lo hemos demostrado más arriba. Los estoicos creyeron, sin embargo, que los afectos dependen absolutamente de nuestra voluntad y que nosotros podemos dominarlos absolutamente. Con todo, por las protestas de la experiencia, mas no ciertamente por sus propio principios, se vieron obligados a confesar que para reprimirlos y gobernarlos se requiere no poco ejercicio y empeño; lo cual se esforzó en demostrar uno de ellos por el ejemplo de los dos perros, si no recuerdo mal, uno doméstico y otro de caza, a saber: porque el ejercicio pudo conseguir finalmente que el perro doméstico se acostumbrase a cazar y, por el contrario, el de caza a abstenerse de perseguir liebres. Descartes aprueba en no poca medida esta opinión. Pues admite que el ánima o alma está unida principalmente a una cierta parte del cerebro, a saber: la llamada glándula pineal, con cuya ayuda el alma percibe todos los movimientos que se producen en el cuerpo y los objetos externos, y que el alma, con sólo quererlo, puede mover en diversos sentidos. Admite él

que esta glándula está suspendida en el medio del cerebro de tal suerte que puede ser movida por el más pequeño movimiento de los espíritus animales. En seguida, admite él que esta glándula está suspendida en medio del cerebro de tantos modos diversos cuanto son los diversos modos con que chocan contra ella los espíritus animales, y que se imprimen en ella tantas huellas diversas cuantos son los diversos objetos externos que impulsan contra ella a esos mismos espíritus animales; de donde resulta que si más tarde la glándula, por la voluntad del ánimo que la mueve de diverso modo, está suspendida del modo tal o cual en que estuvo suspendida una vez por causa de los espíritus animales agitados de este o aquel modo, entonces la misma glándula impulsará y determinará a esos mismos espíritus animales del mismo modo como habían sido rechazados antes por una suspensión semejante de la glándula. Además, admite que cada voluntad del alma está unida por Naturaleza a un cierto movimiento de la glándula. Por ejemplo: si alguien tiene la voluntad de mirar un objeto lejano, esta voluntad hará que la pupila se dilate, pero si sólo piensa en la dilatación de la pupila, no será de ninguna utilidad tener la voluntad de tal cosa, porque la Naturaleza no ha unido el movimiento de la glándula, que sirve para impulsar los espíritus animales hacia el nervio óptico de modo conveniente para dilatar o contraer la pupila, a la voluntad de dilatarla o contraerla, sino solamente a la voluntad de mirar los objetos lejanos o próximos. Admite, finalmente, que aunque cada movimiento de esta glándula parezca estar ligado por la Naturaleza desde el comienzo de nuestra vida a uno solo de nuestros pensamientos, puede, sin embargo, por el hábito unirse a otros, lo cual se esfuerza en probar en el artículo 50 de la parte I de las pasiones del alma. De ello concluye que ningún alma es tan débil que no pueda, si es bien dirigida, adquirir una potestad absoluta sobre las pasiones. Pues éstas, tal como son definidas por él, son percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren especialmente a ella y que, nótese bien, son producidas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus (véase el artículo 27 de la parte I de las pasiones del alma). Pero puesto que a una voluntad cualquiera podemos unir un movimiento cualquiera de la glándula y, por consiguiente, de los espíritus de los animales, y como la determinación de la voluntad depende de nuestra sola potestad, si determinamos nuestra voluntad con los juicios ciertos y firmes conforme a los cuales queremos dirigir las acciones de nuestra vida y unimos a estos juicios los movimientos de las pasiones que queremos tener, adquirimos un dominio absoluto sobre nuestras pasiones. Tal es la opinión de este clarísimo varón (hasta donde puedo conjeturar por sus propias palabras) y difícilmente la hubiera creído yo emitida por gran tan varón, si fuese menos sutil. En verdad, no puedo asombrarme bastante de que un filósofo que se había decidido firmemente a no deducir nada sino de principios notorios por sí y a no afirmar nada sino lo que percibiera clara y distintamente, y que además había reprochado tantas veces a los escolásticos que quisieran explicar las cosas oscuras por medio de cualidades ocultas, admita una hipótesis más oculta que toda cualidad oculta. ¿Qué entiende, pregunto, por unión del alma y el cuerpo? ¿Qué concepto claro y distinto, digo, tiene de un pensamiento muy estrechamente unido a cierta partícula de la cantidad? Yo quisiera, ciertamente, que hubiese explicado esta unión por causa próxima. Pero él había concebido el alma tan distinta del cuerpo, que no pudo asignar ninguna causa singular ni a esta unión ni al alma misma, sino que le fue necesario recurrir a la causa de todo el universo, esto es, a Dios. Además, quisiera saber cuantos grados de movimiento puede el alma comunicar a esta glándula pineal y con cuánta fuerza puede tenerla suspendida. Pues no sé si esta glándula es movida de un lado a otro por el alma más lenta o rápidamente que los espíritus animales, ni si los movimientos de las pasiones, que unimos estrechamente a los juicios firmes no pueden ser desunidos otra vez de éstos por las causas corpóreas; de lo cual se seguiría que, aunque el alma se haya propuesto ir firmemente al encuentro de los peligros y haya unido a esta

decisión movimientos de audacia, sin embargo, al ver el peligro, la glándula queda suspendida de tal manera que el alma no puede pensar sino en la huida; y, ciertamente, no dándose ninguna analogía entre la voluntad y el movimiento, tampoco se da ninguna comparación entre la potencia o las fuerzas del alma y las del cuerpo; y, por consiguiente, las fuerzas de éste no pueden nunca ser determinadas por las fuerzas de aquélla. Añádase a ello que tampoco se encuentra esta glándula situada en medio del cerebro de tal manera que pueda ser movida de un lado a otro tan fácilmente y de tantos modos y que no todos los nervios se extiendan hasta las cavidades del cerebro. Omíto, en fin, todo lo que afirma acerca de la voluntad y su libertad, puesto que he mostrado suficientemente y más que suficientemente que es falso. Así, pues, dado que la potencia del alma se define, como he demostrado más arriba, por la sola inteligencia, los remedios para los afectos, que ciertamente, creo, todos conocen por experiencia, pero no observan cuidadosamente ni ven distintamente, los determinaremos por el solo conocimientos del alma, y del mismo deduciremos todo lo que concierne a la beatitud de ésta.

Axiomas

I. Si en un mismo sujeto se excitan dos acciones contrarias, deberá ocurrir necesariamente una mutación, ya en ambas, ya en una sola de ellas, hasta que dejen de ser contrarias.

II. La potencia de un efecto es definida por la potencia de su causa, en cuanto su esencia se explica o define por la esencia de su causa.

Este Axioma es evidente por la Proposición 7 de la parte III.

Proposición I

Tal como se ordenan y encadenan los pensamientos y las ideas de las cosas en el alma, así exactamente se ordenan y encadenan las afecciones del cuerpo o las imágenes de las cosas en el cuerpo.

Demostración: El orden y conexión de las ideas es el mismo (*por la Proposición 7 de la Parte II*) que el orden y conexión de las cosas, y viceversa, el orden y conexión de las cosas es el mismo que (*por el Corolario de las Proposiciones 6 y 7 de la Parte II*) el orden y conexión de las ideas. Por lo cual, así como el orden y conexión de las ideas en el alma ocurre según el orden y encadenamiento de las afecciones del cuerpo (*por la Proposición 18 de la Parte II*), así, viceversa (*por la Proposición 2 de la Parte III*), el orden y conexión de las afecciones del cuerpo ocurren tal como se ordenan y encadenan en el alma los pensamientos y las ideas de las cosas. C.Q.D.

Proposición II

Si una conmoción del ánimo, o sea, un afecto, la separamos del pensamiento de una causa externa y la unimos a otros pensamientos, se destruirán el amor o el odio a la causa externa, como asimismo las fluctuaciones del ánimo que nacen de estos afectos.

Demostración: En efecto, lo que constituye la forma del amor o del odio es una alegría o una tristeza acompañada por la idea de una causa externa (*por las Definiciones 6 y 7 de los afectos*): quitada, pues, ésta, se quita a la vez la forma del amor o del odio, y, por tanto, se destruyen estos afectos y los que nacen de ellos. C.Q.D.

Proposición III

Un afecto que es una pasión deja de ser una pasión, tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta.

Demostración: Un afecto que es una pasión es una idea confusa (*por la Definición general de los afectos*). Si, pues, de este afecto nos formamos una idea clara y distinta, esta idea no tendrá con el afecto mismo, en cuanto se refiere al alma sola, sino una diferencia de razón (*por la Proposición 21 de la Parte II con su Escolio*); por tanto (*por la Proposición 3 de la Parte III*), el afecto dejará de ser una pasión. C.Q.D.

Corolario: Un afecto está, pues, tanto más en nuestra potestad y el alma padece tanto menos en virtud de él cuanto más conocidos nos es.

Proposición IV

No hay ninguna afección del cuerpo de la cual no podamos formar algún concepto claro y distinto.

Demostración: Lo que es común a todas las cosas no puede concebirse sino adecuadamente (*por la Proposición 38 de la Parte II*); por tanto (*por la Proposición 12 y el Lema 2 que se encuentra después del Escolio de la Proposición 13 de la Parte II*), no hay ninguna afección del cuerpo de la cual no podamos formar algún concepto claro y distinto. C.Q.D.

Corolario: De aquí se sigue que no se da ningún afecto del cual no podamos formar algún concepto claro y distinto. Pues un afecto es la idea de una afección del cuerpo (*por la Definición general de los afectos*), y por ello (*por la Proposición precedente*) debe implicar algún concepto claro y distinto.

ESCOLIO: Puesto que no se da nada de lo que no se siga algún efecto (*por la Proposición 36 de la parte I*), y puesto que todo lo que se sigue de una idea que es adecuada en nosotros lo entendemos clara y distintamente (*por la Proposición 40 de la parte II*), se sigue de aquí que cada cual tiene la potestad de entenderse a sí mismo y de entender sus afectos clara y distintamente, sino de manera absoluta, al menos en parte; y, por consiguiente, de lograr padecer menos a causa de ellos. Por eso se ha de procurar, sobre todo, esta cosa, a saber: conocer cada afecto, cuanto es posible, clara y distintamente, para que así el alma sea determinada por cada afecto a pensar en lo que percibe clara y distintamente y en lo que halla entera satisfacción; y, por tanto, para que se separe el afecto mismo del pensamiento de una causa externa y se lo una a pensamientos verdaderos; de donde resultará que no se destruyan sólo el amor, el odio, etc. (*por la Proposición 2 de esta parte*), sino que los apetitos o deseos que suelen nacer de tal afecto tampoco puedan tener exceso (*por la Proposición 61 de la parte IV*). Pues, ante todo, se ha de advertir que es un solo y mismo apetito aquel por el que se dice, tanto que obra como que padece el hombre. Por ejemplo, hemos mostrado que la naturaleza humana está dispuesta de tal manera que cada cual apetece que los demás vivan conforme a su propia índole (*véase el Escolio de la Proposición 31 de la parte III*); y este apetito, en un hombre que no es guiado por la razón es una pasión llamada ambición, que no se diferencia mucho de la soberbia; y, por el contrario, en un hombre que vive según el dictamen de la razón, es una acción o virtud llamada moralidad (*véase el Escolio 1 de la Proposición 37 de la Parte IV y la 2^{da} Demostración de la misma Proposición*); y de este modo todos los apetitos o deseos sólo son

pasiones en cuanto nacen de ideas inadecuadas; pero son imputados a la virtud cuando son excitados o engendrados por ideas adecuadas. Pues todos los deseos por los que somos determinados a obrar algo pueden nacer tanto de ideas adecuadas como inadecuadas (*véase la Proposición 59 de la Parte IV*); y (para volver al punto de donde me he alejado con esta digresión) fuera de este remedio de los afectos, a saber, el que consiste en su verdadero conocimiento, no puede excogitarse ningún otro más excelente que dependa de nuestra potestad, puesto que no se da ninguna otra potencia del alma más que la de pensar y formar ideas adecuadas como más arriba (*por la Proposición 3 de la Parte III*) hemos mostrado.

Proposición V

El afecto por una cosa que imaginamos simplemente y no como necesaria ni como posible, ni como contingente, es, siendo iguales las demás circunstancias, máximo.

Demostración: El afecto por una cosa que imaginamos que es libre, es mayor que por una necesaria (*por la Proposición 49 de la parte III*), y, en consecuencia, mayor aún que por la que imaginamos como posible o contingente (*por la Proposición 11 de la parte IV*). Pero imaginar alguna cosa como libre no puede ser nada más que imaginarla simplemente mientras ignoramos las causas por las cuales ha sido determinada a obrar (*según lo que hemos mostrado en el Escolio de la Proposición 35 de la parte II*); luego, el afecto por una cosa que imaginamos simplemente, siendo iguales las demás circunstancias, es mayor que por una necesaria, posible o contingente, y, en consecuencia, es máximo. C.Q.D.

Proposición VI

En cuanto el alma entiende todas las cosas como necesarias, en tanto tiene una potencia mayor sobre los afectos, o sea, padece menos en virtud de ellos.

Demostración: El alma entiende que todas las cosas son necesarias (*por la Proposición 29 de la parte I*), y están determinadas a existir y operar por un nexo infinito de causas (*por la Proposición 28 de la parte I*), y, por ende (*por la Proposición precedente*), consigue padecer menos por virtud de los afectos que nacen de esas cosas y (*por la Proposición 48 de la parte III*), ser menos afectada respecto a ellas.

ESCOLIO: Cuanto más versa este conocimiento —a saber: de que las cosas son necesarias— sobre las cosas singulares que nos imaginamos más distinta y más vivamente, tanto mayor es esta potencia del alma sobre los afectos, lo que la misma experiencia atestigua también. Vemos, en efecto, que la tristeza causada por un bien perdido se mitiga tan pronto como el hombre que lo ha perdido considera que ese bien no podía ser conservado de ninguna manera. Asimismo vemos que nadie tiene conmiseración de un niño por no saber hablar, andar, razonar y, en fin, por vivir tantos años como inconsciente de sí. Mas si la mayor parte de los hombres nacieran adultos y alguno que otro niño, entonces todos tendrían conmiseración del niño; porque en tal caso se consideraría la infancia, no como una cosa natural y necesaria, sino como un vicio o pecado de la naturaleza; y podríamos hacer otras muchas observaciones de este género.

Proposición VII

Los afectos que nacen de la razón o que son excitados por ella, si se tiene en cuenta el tiempo, son más potentes que los que se refieren a las cosas singulares que consideramos como ausentes.

Demostración: No consideramos una cosa como ausente en virtud del afecto con el que la imaginamos, sino porque el cuerpo es afectado por otro afecto que excluye la existencia de esa cosa (*por la Proposición 17 de la Parte II*). Por lo cual, el afecto que se refiere a una cosa que consideramos como ausente no es de tal por su naturaleza que supere las demás acciones y la potencia del hombre (*sobre esto véase la Proposición 6 de la Parte IV*), sino, por el contrario, es de tal naturaleza que puede ser reprimido de algún modo por los afectos que excluyen la existencia de su causa externa (*por la Proposición 9 de la Parte IV*). Pero el afecto que nace de la razón se refiere necesariamente a las propiedades comunes de las cosas (*véase la Definición de la razón en el Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II*) que consideramos siempre como presentes (pues no puede darse nada que excluya su existencia presente) y que imaginamos siempre del mismo modo (*por la Proposición 38 de la Parte II*). Por lo que tal afecto sigue siendo siempre el mismo, y, por consiguiente (*por el Axioma 1 de esta Parte*), los afectos que le son contrarios y que no son sustentados por sus causas externas, deberán adaptarse más y más a él hasta que ya no le sean contrarios: y, por tanto, el afecto que nace de la razón es más potente. C.Q.D.

Proposición VIII

Cuanto mayor es el número de causas que concurren simultáneamente a excitar un afecto, tanto mayor es éste.

Demostración: Muchas causas simultáneas pueden más que si fueran pocas (*por la Proposición 7 de la Parte III*); por tanto (*por la Proposición 5 de la Parte IV*) cuanto mayor es el número de causas que simultáneamente excitan un afecto, tanto más fuerte es éste. C.Q.D.

ESCOLIO: Esta *Proposición* es evidente también por el *Axioma 2* de esta parte.

Proposición IX

Un afecto que se refiere a muchas y diversas causas que el alma considera a la vez que el afecto mismo, es menos nocivo, padecemos menos en virtud de él y somos menos afectados con respecto a cada una de sus causas en particular, que si se tratara de otro afecto igualmente grande pero que se refiere a una sola causa o a pocas.

Demostración: Un afecto sólo en tanto es malo o nocivo en cuanto impide que el alma pueda pensar (*por las Proposiciones 26 y 27 de la Parte IV*); luego, el afecto por el cual el alma es determinada a considerar muchos objetos simultáneamente, es menos nocivo que otro afecto igualmente grande que retiene el alma de tal manera en la sola consideración de uno o pocos objetos, que no puede pensar en otros. Que era lo primero. Además, puesto que la esencia del alma, esto es (*por la Proposición 7 de la Parte III*), su potencia, consiste en el solo pensamiento (*por la Proposición 11 de la Parte II*), el alma padece, pues, menos en virtud de un afecto por el cual es determinada

a considerar simultáneamente muchos objetos que en virtud de un afecto igualmente grande que tiene ocupada al alma en la sola consideración de uno o pocos objetos. Que era lo segundo. En fin, este afecto (*por la Proposición 48 de la Parte III*), en cuanto se refiere a muchas causas externas, es también menor respecto a cada una de ellas. C.Q.D.

Proposición X

Mientras no estamos dominados por afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y encadenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento.

Demostración: Los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, esto es (*por la Proposición 30 de la Parte IV*), que son malos, son malos en cuanto impiden que el alma entienda (*por la Proposición 27 de la Parte IV*). Mientras, pues, no estamos dominados por afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, no es impedida la potencia del alma por la cual ella se esfuerza en entender las cosas (*por la Proposición 26 de la Parte IV*), y, por tanto, tiene la potestad de formar ideas claras y distintas y deducir unas de otras (*véase el Escolio 2 de la Proposición 40 y Escolio de la Proposición 47 de la Parte II*); y, por consiguiente (*por la Proposición 1 de esta Parte*), tenemos la potestad de ordenar y encadenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento. C.Q.D.

ESCOLIO: Con esta potestad de ordenar y encadenar rectamente las afecciones del cuerpo podemos conseguir no ser fácilmente afectados por afectos malos. Pues (*por la Proposición 7 de esta Parte*) se requiere una fuerza mayor para reprimir los afectos ordenados y encadenados según el orden propio del entendimiento que para reprimir los afectos inciertos y vagos. Por consiguiente, lo mejor que podemos hacer mientras no tenemos un conocimiento perfecto de nuestros afectos es concebir una recta norma de vivir o principios ciertos de vida, confiarlos a la memoria y aplicarlos de continuo a las cosas particulares que salen al paso con frecuencia en la vida, para que así nuestra imaginación sea ampliamente afectada por ellos y los tengamos siempre a mano. Por ejemplo, hemos establecido entre los principios de vida (*véase la Proposición 46 de la parte IV, con su Escolio*) que el odio ha de ser vencido por el amor o la generosidad, pero no retribuido con un odio recíproco. Mas para que tengamos siempre a mano este precepto de la razón cuando sea de utilidad, se ha de pensar en las ofensas tan comunes entre los hombres y meditar a menudo sobre ellas y sobre el modo y el camino de rechazarlas lo mejor posible mediante la generosidad: pues así uniremos la imagen de la ofensa a la imaginación de este principio (*por la Proposición 18 de la Parte II*), y lo tendremos siempre a mano cuando se nos infiera una ofensa. Porque si también tuviéramos a mano la norma de nuestra verdadera utilidad, como asimismo la del bien que se sigue de la amistad mutua y de la sociedad común, y además, que de la recta norma de vivir nace la suprema satisfacción del ánimo (*por la Proposición 52 de la Parte IV*), y que los hombres, como los demás seres, obran por necesidad de su naturaleza, entonces la ofensa o el odio que suele nacer de ella ocupará una mínima parte de la imaginación y se dominará fácilmente; o si la ira, que suele nacer de las ofensas más graves, no se domina tan fácilmente, se dominará, sin embargo, aunque no sin fluctuación del ánimo, en un espacio de tiempo muchísimo menor que si no hubiésemos meditado anteriormente acerca de esto, como es evidente por las *Proposiciones 6, 7 y 8* de esta parte. De igual modo para perder el miedo se ha de pensar en la firmeza, es decir, se ha de

recapitular e imaginar a menudo los peligros comunes de la vida, y de *qué* modo pueden evitarse y superarse lo mejor posible mediante la presencia y la fortaleza de ánimo. Pero ha de notarse que al ordenar nuestros pensamientos e imágenes siempre se ha de atender (*por el Corolario de la Proposición 63 de la Parte IV y la Proposición 59 de la Parte III*) a lo que hay de bueno en cada cosa, para que así seamos siempre determinarnos a obrar por el afecto de la alegría. Si alguien, por ejemplo, ve que persigue demasiado la gloria, piensa en el buen uso de ella, en el fin por el cual ha de perseguirse y en los medios con que puede adquirirse, pero no en el mal uso de ella y su vanidad, y en la inconstancia de los hombres o en otras cosas por el estilo, en las que nadie piensa sino por pesar del ánimo: en efecto, con tales pensamientos se afligen sobremanera los sumamente ambiciosos cuando desesperan de alcanzar el honor que ambicionan; y mientras descargan su ira, quieren parecer sensatos. Por lo cual es cierto que son demasiado ávidos de gloria los que más fuertemente claman acerca de su mal uso y de la vanidad del mundo. Y esto no es propio de los ambiciosos, sino común a todos aquellos a quienes es adversa la fortuna y que son impotente de ánimo. Pues el pobre, cuando también es avaro, no cesa tampoco de hablar del mal uso del dinero y de los vicios de los ricos; con lo cual no consigue nada más que afligirse y mostrar a los otros que soporta de mala gana no sólo su propia pobreza, sino también las riquezas de los otros. Asimismo, los que son mal acogidos por su amada no piensan sino en la inconstancia y en la falsedad de las mujeres y demás decantados vicios de ellas; y todo esto lo hachan al olvido tan pronto como son recibidos de nuevo por la amada. Así, pues, el que procura gobernar sus afectos y apetitos por el solo amor de la libertad, se esforzará, cuanto pueda, en conocer las virtudes y sus causas y en colmar el alma con el gozo que nace de su conocimiento verdadero; pero, de ninguna manera, en considerar los vicios de los hombres, rebajar a éstos y gozarse en una falsa apariencia de libertad. Y el que observe y aplique esto diligentemente (y en efecto, no es difícil) podrá en un corto espacio de tiempo dirigir generalmente sus acciones según el imperio de la razón.

Proposición XI

Cuanto mayor es el número de cosas a que se refiere una imagen, tanto más frecuente es, o sea, tanto más a menudo prevalece y tanto más ocupa el alma.

Demostración: En efecto, cuanto mayor es el número de cosas a que se refiere una imagen o un afecto, tanto mayor es el número de causas por las cuales puede ser excitado y sustentado; y el alma (*por hipótesis*) las considera todas a la vez en virtud del afecto mismo; y así, el afecto es tanto más frecuente, o sea, tanto más a menudo prevalece y (*por la Proposición 8 de esta parte*) tanto más ocupa el alma. C.Q.D.

Proposición XII

Las imágenes de las cosas se unen más fácilmente a las imágenes que se refieren a las cosas que entendemos clara y distintamente, que a las otras.

Demostración: Las cosas que entendemos clara y distintamente son: o las propiedades comunes de las cosas, o las que se deducen de éstas (*véase la Definición de la razón en el Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II*), y, por consiguiente, sus imágenes se excitan en nosotros (*por la Proposición precedente*) más a menudo; y así puede suceder más fácilmente que consideremos otras cosas junto con éstas más bien que con la demás, y, por

consiguiente (*por la Proposición 18 de la Parte II*), que se unan más fácilmente a éstas que a las demás. C.Q.D.

Proposición XIII

Cuanto mayor es el número de otras imágenes a que está unida una imagen, tanto más a menudo prevalece.

Demostración: Pues cuanto mayor es el número de otras imágenes a que está unida una imagen, tanto mayor es (*por la Proposición 18 de la Parte II*) el número de causas por las que puede ser excitada. C.Q.D.

Proposición XIV

El alma puede conseguir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, las imágenes de las cosas, se refieran a la idea de Dios.

Demostración: No hay ninguna afección del cuerpo de cual el alma no pueda formar un concepto claro y distinto (*por la Proposición 4 de esta Parte*); por tanto, puede conseguir (*por la Proposición 15 de la Parte I*) que todas se refieran a la idea de Dios. C.Q.D.

Proposición XV

El que se entiende a sí mismo y entiende sus afectos clara y distintamente, ama a Dios, y tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y más entiende sus afectos.

Demostración: El que se entiende a sí mismo y entiende sus afectos clara y distintamente, se alegra (*por la Proposición 53 de la Parte III*); y esto acompañado por la idea de Dios (*por la Proposición precedente*); y, por ende (*por la Definición 6 de los afectos*), ama a Dios, y (*por la misma razón*) tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y más entiende sus afectos. C.Q.D.

Proposición XVI

Este amor a Dios debe ocupar en grado máximo el alma.

Demostración: Este amor, en efecto, está unido a todas las afecciones del cuerpo (*por la Proposición 14 de esta Parte*), por todas las cuales es sustentado (*por la Proposición 15 de esta Parte*); y, por tanto (*por la Proposición 11 de esta Parte*), debe ocupar en grado máximo el alma. C.Q.D.

Proposición XVII

Dios está exento de pasiones y no es afectado por ningún afecto de alegría o de tristeza.

Demostración: Todas las ideas, en cuanto se refieren a Dios, son verdaderas (*por la Proposición 32 de la Parte II*), esto es (*por la Definición 4 de la Parte II*), adecuadas; y así (*por la Definición general de los afectos*) Dios está exento de pasiones. Además, Dios no puede pasar ni a mayor ni a menor perfección (*por el Corolario 2 de la Proposición 20 de la Parte I*); por tanto (*por las Definiciones 2 y 3 de los afectos*) no es afectado por ningún afecto de alegría o de tristeza. C.Q.D.

Corolario: Dios, hablando con propiedad, no ama a nadie, ni tiene odio a nadie. Pues Dios (*por la Proposición precedente*) no es afectado por ningún afecto de alegría ni de tristeza, y, por consiguiente (*por las Definiciones 6 y 7 de los afectos*), tampoco ama a nadie, ni tiene odio a nadie.

Proposición XVIII

Nadie puede tener odio A Dios.

Demostración: La idea de Dios, que se da en nosotros, es adecuada y perfecta (*por las Proposiciones 46 y 47 de la Parte II*); así pues, en cuanto consideramos a Dios, obramos (*por la Proposición 3 de la Parte III*); y, por consiguiente (*por la Proposición 59 de la Parte III*), no puede darse ninguna tristeza acompañada por la idea de Dios, esto es (*por la Definición 7 de los afectos*), nadie puede tener odio a Dios. C.Q.D.

Corolario: El amor a Dios no puede convertirse en odio.

ESCOLIO: Con todo, se puede objetar que cuando entendemos a Dios como causa de todas las cosas, por eso mismo consideramos a Dios como causa de la tristeza. Pero a esto respondo que en cuanto entendemos las causas de la tristeza (*por la Proposición 3 de esta Parte*), deja ésta de ser una pasión, esto es (*por la Proposición 59 de la Parte III*), deja de ser tristeza; así, pues, en cuanto entendemos que Dios es causa de la tristeza, nos alegramos.

Proposición XIX

El que ama a Dios no puede esforzarse en que Dios lo ame a su vez.

Demostración: Si un hombre se esforzase en conseguir eso, desearía (*por el Corolario de la Proposición 17 de esta Parte*) que Dios, a quien ama, no fuese Dios; y, por consiguiente (*por la Proposición 19 de la Parte III*), desearía entristecerse, lo cual (*por la Proposición 28 de la Parte III*) es absurdo. Luego, el que ama a Dios, etc. C.Q.D.

Proposición XX

Este amor a Dios no puede ser manchado ni por el afecto de la envidia, ni por el de los celos, sino que se sustenta tanto más cuanto mayor es el número de hombres que imaginamos unidos a Dios por el mismo vínculo del amor.

Demostración: Este amor a Dios es el sumo bien que podemos apetecer según el dictamen de la razón (*por la Proposición 28 de la Parte IV*), es común a todos los hombres (*por la Proposición 36 de la Parte IV*), y deseamos que todos gocen de él (*por la Proposición 37 de la Parte IV*); y, por tanto (*por la Definición 23 de los afectos*), no puede ser mancillado por el afecto de la envidia, ni tampoco (*por la Proposición 18 de esta parte y la Definición de los celos que puede verse en el Escolio de la Proposición 35 de la Parte III*) por el afecto de los celos, sino que, al contrario (*por la Proposición 31 de la Parte III*) debe sustentarse tanto más, cuanto mayor es el número de hombres que imaginamos que gozan de él. C.Q.D.

ESCOLIO: Podemos mostrar de este mismo modo que no se da ningún afecto que sea directamente contrario a este amor y que pueda destruirlo y, por tanto, podemos concluir que este amor a Dios es el más constante de todos los afectos y que, en cuanto se refiere al cuerpo, no puede destruirse

sino con el cuerpo mismo. Pero cuál es su naturaleza en cuanto se refiera al alma sola, lo veremos más tarde.

Y con esto he abarcado todos los remedios para los afectos, o sea, todo lo que el alma, considerada en sí sola, puede contra los afectos; por lo cual es evidente que la potencia del alma sobre los afectos consiste: 1º, en el conocimiento mismo de los afectos (*véase Escolio de la Proposición 4 de esta Parte*); 2º, en que separa los afectos del pensamiento de una causa externa que imaginamos confusamente (*véanse la Proposición 2 y el mismo Escolio de la Proposición 4 de esta Parte*); 3º, en el tiempo por el cual los afectos que se refieren a las cosas que entendemos superan a aquellos que se refieren a las cosas que concebimos confusa o mutiladamente (*véase la Proposición 7 de esta Parte*); 4º, en la muchedumbre de causas por las cuales son sustentadas las afecciones que se refieren a las propiedades comunes de las cosas o a Dios (*véanse las Proposiciones 9 y 11 de esta Parte*); 5º, finalmente, en el orden con que el alma puede ordenar y encadenar sus afectos entre sí (*véase el Escolio de la Proposición 10 y, además, las Proposiciones 12, 13 y 14 de esta Parte*). Mas, para que se entienda mejor esta potencia del alma sobre los afectos, conviene notar ante todo que los afectos son llamados grandes por nosotros cuando comparamos el afecto de un hombre con el afecto de otro y vemos a uno de ellos más dominado que el otro por el mismo afecto; o cuando comparamos entre sí los afectos de un solo y mismo hombre y descubrimos que éste es afectado o conmovido por un afecto más que por otro. Pues (*por la Proposición 5 de la Parte IV*), la fuerza de cualquier afecto se define por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra. Ahora bien, la potencia del alma se define por el solo conocimiento; pero su impotencia o pasión se juzga por la sola privación de conocimiento, esto es, por aquello en virtud de lo cual las ideas se dicen inadecuadas; de donde se sigue que padece en grado máximo el alma constituida en su mayor parte por ideas inadecuadas, de manera que se la reconoce más por lo que padece que por lo que obra; y, por el contrario, obra en grado máximo el alma constituida en su mayor parte por ideas adecuadas de suerte que, aunque haya en ésta tantas ideas inadecuadas como en aquélla, se la reconoce, sin embargo, más por las ideas adecuadas, que se atribuyen a virtud humana, que por las ideas inadecuadas, que arguyen impotencia humana. Se ha de notar, además, que los pesares y los infortunios del ánimo tienen principalmente origen en un amor excesivo por una cosa que está sometida a muchos cambios y de la que nunca podemos ser dueños. Pues nadie está inquieto o ansioso por ninguna cosa, sino por la que ama; y las ofensas, las desconfianzas, las enemistades, etc., tampoco nacen sino del amor por las cosas de las cuales nadie, en verdad, puede ser dueño. Así, pues, por esto concebimos fácilmente lo que el conocimiento claro y distinto, y principalmente aquel tercer género de conocimiento (*sobre lo cual véase el Escolio de la Proposición 47 de la Parte II*) cuyo fundamento es el conocimiento mismo de Dios, puede sobre los afectos; a saber, que, si en tanto que son pasiones no los suprime enteramente (*véase la Proposición 3, con el Escolio de la Proposición 4 de esta parte*), al menos consigue que constituyan la mínima parte del alma (*véase la Proposición 14 de esta parte*). Además, engendra el amor a la cosa inmutable y eterna (*véase la Proposición 15 de esta parte*), que poseemos, verdaderamente (*ver Proposición 45 de la Parte II*); y que, por tanto, no puede ser manchado por ninguno de los vicios que se encuentran en el amor común, sino que puede llegar a ser cada vez más y más grande (*por la Proposición 15 de esta Parte*), ocupar en grado máximo el alma (*por la Proposición 16 de esta Parte*) y afectarla ampliamente.

Y con esto he terminado con todo lo que concierne a esta vida presente. Pues lo que he dicho al comienzo de este *Escolio*, de que en estas pocas Propositiones he abarcado todos los remedios para los afectos, cada cual podrá verlo fácilmente, con tal que preste atención a lo que hemos dicho en este *Escolio* y a la vez a las definiciones del alma y de sus afectos y, en fin, a las *Proposiciones 1 y 3 de la Parte III*. Ya es tiempo, pues, de que pase a lo que pertenece a la duración del alma sin relación al cuerpo.

Proposición XXI

El alma no puede imaginar nada ni acordarse de las cosas pretéritas sino mientras dura el cuerpo.

Demostración: El alma no expresa la existencia actual de su cuerpo, ni concibe tampoco las afecciones del cuerpo como actuales sino mientras dura el cuerpo (*por el Corolario de la Proposición 8 de la Parte II*) y, por consiguiente (*por la Proposición 26 de la Parte II*), no concibe ningún cuerpo como existente en acto sino mientras dura su cuerpo; y, por ende, no puede imaginar nada (*véase la Definición de la imaginación en el Escolio de la Proposición 17 de la Parte II*), ni acordarse de las cosas pretéritas sino mientras dura el cuerpo (*véase la Definición de la memoria en el Escolio de la Proposición 18 de la Parte II*). C.Q.D.

Proposición XXII

En Dios, sin embargo, se da necesariamente una idea que expresa la esencia de este o de aquel cuerpo humano bajo la especie de la eternidad.

Demostración: Dios no es sólo causa de la existencia, sino también de la esencia de este o de aquel cuerpo humano (*por la Proposición 25 de la Parte I*); esta esencia, por tanto, debe concebirse necesariamente por la esencia misma de Dios (*por el Axioma 4 de la Parte I*), y según una cierta necesidad eterna (*por la Proposición 16 de la Parte I*); luego, este concepto debe darse necesariamente en Dios (*por la Proposición 3 de la Parte II*). C.Q.D.

Proposición XXIII

El alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella subsiste algo que es eterno.

Demostración: En Dios se da necesariamente el concepto o la idea que expresa la esencia del cuerpo humano (*por la Proposición precedente*), y que por ello es necesariamente algo que pertenece a la esencia del alma humana (*por la Proposición 13 de la Parte II*). Pero no atribuimos al alma humana ninguna duración que pueda definirse por el tiempo, a no ser en cuanto expresa la existencia actual del cuerpo, que se explica por la duración y puede definirse por el tiempo, esto es (*por el Corolario de la Proposición 8 de la Parte II*), no atribuimos la duración al alma, sino mientras dura el cuerpo. Como, sin embargo, aquello que se concibe con una cierta necesidad eterna en virtud de la esencia misma de Dios es, no obstante, algo (*por la Proposición precedente*); ese algo, que pertenece a la esencia del alma, será necesariamente eterno. C.Q.D.

ESCOLIO: Esta idea que expresa la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad es, como hemos dicho, un cierto modo de pensar que pertenece a la esencia del alma y es necesariamente eterno. Y, sin embargo, no puede

suceder que nos acordemos de haber existido antes que el cuerpo, pues no puede darse en el cuerpo ninguna huella de esa existencia, ni la eternidad puede definirse por el tiempo, ni puede tener ninguna relación con él. Pero, no obstante, sentimos y experimentamos que somos eternos. Pues el alma no percibe menos las cosas concebidas por el entendimiento que aquellas que tiene en la memoria. Los ojos del alma, por los cuáles ésta ve y observa las cosas, son, en efecto, las demostraciones mismas. Así, pues, aunque no nos acordemos de haber existido antes que el cuerpo, percibimos, sin embargo, que nuestra alma, en cuanto implica la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad, es eterna, y que esta existencia del alma no puede definirse por el tiempo, o sea, explicarse por la duración. Así, pues, nuestra alma sólo puede decirse que dura, y su existencia puede definirse por un tiempo cierto, en cuanto implica la existencia actual del cuerpo, y sólo entonces tiene la potencia de determinar la existencia de las cosas en el tiempo y de concebirlas según la duración.

Proposición XXIV

Cuanto más entendemos las cosas singulares, tanto más entendemos a Dios.

Demostración: Es evidente por el Corolario de la Proposición 25 de la Parte I.

Proposición XXV

El sumo esfuerzo del alma y su suma virtud es entender las cosas mediante el tercer género de conocimiento.

Demostración: El tercer género de conocimiento avanza desde la idea adecuada de algunos atributos de Dios hasta el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas (véase la Definición de éste en el Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II); y cuanto más entendemos las cosas de este modo, tanto más (por la Proposición precedente) entendemos a Dios; y, por ende (por la Proposición 28 de la Parte IV), la suma virtud, esto es (por la Definición 8 de la Parte IV), potencia o naturaleza del alma, o sea (por la Proposición 7 de la Parte III), su sumo esfuerzo, es entender las cosas mediante el tercer género de conocimiento.

Proposición XXVI

Cuanto más apta es el alma para entender las cosas mediante el tercer género de conocimiento, tanto más desea entender las cosas mediante este mismo género de conocimiento.

Demostración: Es evidente. Pues en cuanto concebimos que el alma es apta para entender las cosas mediante este género de conocimiento, la concebimos como determinada para entender las cosas mediante ese mismo género de conocimiento, y, en consecuencia (por la Definición 1 de los afectos), cuanto más apta es el alma para esto, tanto más lo desea. C.Q.D.

Proposición XXVII

De este tercer género de conocimiento nace la suma satisfacción del alma que puede darse.

Demostración: La suma virtud del alma es conocer a Dios (por la Proposición 28 de la Parte IV), o sea, entender las cosas mediante este género de

conocimiento (*por la Proposición 25 de esta Parte*) ; y esa virtud es tanto mayor cuanto más conoce el alma las cosas conforme a ese género (*por la Proposición 24 de esta Parte*); así, pues, el que conoce las cosas mediante este género de conocimiento, pasa a la suma perfección humana, y, por consiguiente (*por la Definición 2 de los afectos*) es afectado de suma alegría, y esto (*por la Proposición 43 de la Parte II*), acompañado de la idea de sí y de su virtud; y, por ende (*por la Definición 25 de los afectos*), de este género de conocimiento nace la suma satisfacción que puede darse. C.Q.D.

Proposición XXVIII

El esfuerzo o el deseo de conocer las cosas según el tercer género de conocimiento no puede nacer del primer género, pero sí del segundo género de conocimiento.

Demostración: Esta Proposición es evidente por sí. Pues todo lo que entendemos clara y distintamente, lo entendemos, o por sí, o mediante aquello que se concibe por sí; esto es, las ideas que son en nosotros claras y distintas, o sea, que se refieren al tercer género de conocimiento (*véase el Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II*), no pueden seguirse de ideas mutiladas y confusas, que (*por el mismo Escolio*), se refieren al primer género de conocimiento, sino de ideas adecuadas, o sea (*por el mismo Escolio*), del segundo y del tercer género de conocimiento; y, por ende (*por la Definición 1 de los afectos*), el deseo de conocer las cosas mediante el tercer género de conocimiento no puede nacer del primero, pero sí del segundo. C.Q.D.

Proposición XXIX

Nada de lo que el alma entiende bajo la especie de la eternidad, lo entiende porque conciba la existencia presente y actual del cuerpo, sino porque concibe la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad.

Demostración: En cuanto el alma concibe la existencia presente de su cuerpo, concibe la duración que puede determinarse por el tiempo y sólo entonces tiene la potencia de concebir las cosas con relación al tiempo (*por la Proposición 21 de esta Parte y la Proposición 26 de la Parte II*). Pero la eternidad no puede explicarse por la duración (*por la Definición 8 de la Parte I y la Explicación de la misma*). En este sentido, el alma no tiene la potestad de concebir las cosas bajo la especie de la eternidad; pero, puesto que es propio de la naturaleza de la razón concebir las cosas bajo la especie de la eternidad (*por el Corolario 2 de la Proposición 44 de la Parte II*), y también pertenece a la naturaleza del alma concebir la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad (*por la Proposición 23 de esta parte*), y aparte de estas dos cosas nada más pertenece a la esencia del alma (*por la Proposición 13 de la Parte II*) ; luego, esta potencia de concebir las cosas bajo la especie de la eternidad no pertenece al alma sino en cuanto concibe la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad. C.Q.D.

ESCOLIO: Las cosas son concebida por nosotros como actuales de dos modos; o en cuanto concebimos que existen en relación a cierto tiempo y lugar, o en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se subsiguen de la necesidad de la naturaleza divina. Pero las que se conciben como verdaderas o reales de este segundo modo, las concebimos bajo la especie de la eternidad, y sus ideas implican la esencia eterna e infinita de Dios, como lo hemos mostrado en la *Proposición 45 de la Parte II*; cuyo *Escolio* véase también.

Proposición XXX

Nuestra alma, en cuanto que se conoce y conoce su cuerpo bajo la especie de la eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que es en Dios y se concibe por Dios.

Demostración: La eternidad es la esencia misma de Dios, en cuanto ésta implica la existencia necesaria (*por la Definición 8 de la Parte I*). Concebir, pues, las cosas bajo la especie de la eternidad es concebir las cosas en cuanto se conciben como entes reales en virtud de la esencia de Dios, o sea, en cuanto implican la existencia en virtud de la esencia de Dios; por consiguiente, nuestra alma, en cuanto se concibe a sí misma y concibe su cuerpo bajo la especie de la eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe, etc. C.Q.D.

Proposición XXXI

El tercer género de conocimiento depende del alma como de su causa formal en cuanto el alma misma es eterna.

Demostración: El alma no concibe nada bajo la especie de la eternidad, sino en cuanto concibe la esencia de su cuerpo bajo la especie de la eternidad (*por la Proposición 29 de esta Parte*), esto es (*por las Proposiciones 21 y 23 de esta parte*), en cuanto es eterna; por consiguiente (*por la Proposición precedente*), en cuanto es eterna, tiene el conocimiento de Dios, y este conocimiento es necesariamente adecuado (*por la Proposición 46 de la Parte II*); y, por ende, el alma, en cuanto es eterna, es apta para conocer todo lo que, dado este conocimiento de Dios, puede subseguirse de él (*por la Proposición 40 de la Parte II*), esto es, es apta para conocer las cosas mediante el tercer género de conocimiento (*véase la Definición de éste en el Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II*), del cual, pues, el alma (*por la Definición 1 de la Parte III*), en cuanto es eterna, es la causa adecuada o formal. C.Q.D.

ESCOLIO: Cuanto más fuerte es, pues, cada cual en este género de conocimiento, es tanto más consciente de sí y de Dios, esto es, es tanto más perfecto y bienaventurado; lo que será aún más claro por las proposiciones siguientes. Pero aquí se ha de notar que aunque ahora tengamos la certidumbre de que el alma es eterna en cuanto concibe las cosas bajo la especie de la eternidad, nosotros, sin embargo, para explicar más fácilmente y para hacer entender mejor lo que queremos mostrar, la consideraremos, según hemos hecho hasta aquí, como si ahora empezase a existir y como si ahora empezase a entender las cosas bajo la especie de la eternidad; lo que no es lícito hacer sin ningún peligro alguno de errar, con tal que tengamos la precaución de no concluir nada sino partiendo de premisas evidentes.

Proposición XXXII

Con todo lo que entendemos mediante el tercer género de conocimiento nos deleitamos y esto acompañado por la idea de Dios como causa.

Demostración: De este género de conocimiento nace la suma satisfacción del alma que puede darse, esto es (*por la Definición 25 de los afectos*), la suma alegría, y ésta acompañada por la idea de sí (*por la Proposición 27 de esta Parte*), y, por consiguiente (*por la Proposición 30 de esta parte*), acompañada también por la idea de Dios como causa. C.Q.D.

Corolario: Del tercer género de conocimiento nace necesariamente el amor intelectual de Dios. Pues de este género de conocimiento nace (*por la Proposición precedente*) la alegría acompañada por la idea de Dios como causa, esto es (*por la Definición 6 de los afectos*), el amor de Dios, no en cuanto lo imaginamos como presente (*por la Proposición 29 de esta parte*), sino en cuanto entendemos que Dios es eterno, y esto es lo que llamo amor intelectual de Dios.

Proposición XXXIII

El amor intelectual de Dios, que nace del tercer género de conocimiento, es eterno.

Demostración: El tercer género de conocimiento, en efecto (*por la Proposición 31 de esta parte y el Axioma 3 de la Parte I*), es eterno; por tanto (*por el mismo Axioma de la Parte I*), el amor que nace de él es también necesariamente eterno. C.Q.D.

ESCOLIO: Aunque este amor a Dios no haya tenido comienzo (*por la Proposición precedente*), tiene, sin embargo, todas las perfecciones del amor, como si hubiera nacido, según hemos supuesto ficticiamente en el Corolario de la Proposición precedente. Y no hay en esto ninguna diferencia sino la de que el alma ha tenido eternamente esas perfecciones que hemos supuesto ficticiamente se añadían ahora a ella, y esto acompañado por la idea de Dios, como causa eterna. Pues si la alegría consiste en la transición a una perfección mayor, la beatitud debe consistir ciertamente, en que el alma esté dotada de la perfección misma.

Proposición XXXIV

El alma no está sometida a los afectos que se refieren a las pasiones sino mientras dura el cuerpo.

Demostración: Una imaginación es una idea mediante la cual el alma considera alguna cosa como presente (*véase su Definición en el Escolio de la Proposición 17 de la Parte II*), y, sin embargo, indica más bien la constitución presente del cuerpo humano que la naturaleza de la cosa externa (*por el Corolario 2 de la Proposición 16 de la Parte II*). Un afecto es, pues (*por la Definición general de los afectos*), una imaginación en cuanto indica la constitución presente del cuerpo, y, por tanto (*por la Proposición 21 de esta Parte*), el alma no está sometida a los afectos que se refieren a las pasiones sino mientras dura el cuerpo. C.Q.D.

Corolario: De aquí se sigue que ningún amor, excepto el amor intelectual es eterno.

ESCOLIO: Si atendemos a la opinión común de los hombres, veremos que son conscientes de la eternidad de su alma, pero la confunden con la duración y la atribuyen a la imaginación o a la memoria, que creen persiste después de la muerte.

Proposición XXXV

Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito.

Demostración: Dios es absolutamente infinito (*por la Definición 6 de la Parte I*), esto es (*por la Definición 6 de la Parte II*), la naturaleza de Dios goza de una

perfección infinita, y ello (*por la Proposición 3 de la Parte II*) acompañada por la idea de sí mismo, esto es (*por la Proposición 11 y la Definición 1 de la Parte I*), por la idea de su propia causa, y esto es lo que en el *Corolario de la Proposición 32* de esta parte hemos dicho que es el amor intelectual.

Proposición XXXVI

El amor intelectual del alma a Dios es el amor mismo de Dios con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto es infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana considerada bajo la especie de la eternidad, esto es, el amor intelectual del alma a Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.

Demostración: Este amor del alma debe referirse a las acciones del alma (*por el Corolario de la Proposición 32 de esta parte, y por la Proposición 3 de la parte III*); y, por ende, es una acción por la cual el alma se considera a sí misma, acompañada por la idea de Dios como causa (*por la Proposición 32 de esta Parte y su Corolario*), esto es (*por el Corolario de la Proposición 25 de la Parte I y el Corolario de la Proposición 11 de la Parte II*), una acción por la cual Dios, en cuanto puede explicarse por el alma humana, se considera a sí mismo, acompañado ello por la idea de sí; y, en consecuencia (*por la Proposición precedente*), este amor del alma es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo. C.Q.D.

Corolario: De aquí se sigue que Dios, en cuanto se ama a sí mismo, ama a los hombres, y, por consiguiente, que el amor de Dios a los hombres y el amor intelectual del alma a Dios es uno y lo mismo.

ESCOLIO: Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o beatitud o libertad, a saber: en un constante y eterno amor a Dios, o sea en el amor de Dios a los hombres. Y este amor o beatitud se llama en los libros sagrados *gloria*, y no sin razón. Pues este amor, ya se refiera a Dios, ya al alma, puede llamarse justamente *satisfacción del ánimo*, porque ésta, en realidad, no se distingue (*por las Definiciones 25 y 30 de los afectos*) de la gloria. Pues en cuanto se refiere a Dios, es (*por la Proposición 35 de esta parte*) una alegría, (permítasenos usar aún este vocablo) acompañada por la idea de sí y también, en cuanto se refiere al alma (*por la Proposición 27 de esta Parte*). Además, dado que la esencia de nuestra alma consiste en el solo conocimiento, cuyo principio y fundamento es Dios (*por la Proposición 15 de la parte I y el Escolio de la Proposición 47 de la parte II*), por ello nos resulta claro, cómo y de qué manera nuestra alma, en cuanto a la esencia y a la existencia, se sigue de la naturaleza divina y depende continuamente de Dios. He considerado que valía la pena hacerlo notar aquí, para mostrar mediante este ejemplo qué poder tiene el conocimiento de las cosas singulares, que he llamado intuitivo o del tercer género (*véase el Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II*), y cuánto más poderoso es que el conocimiento universal que he dicho es propio del segundo género. Pues aunque en la primera parte he mostrado en general, que todas las cosas (y por consiguiente, también el alma humana) dependen, en cuanto a la esencia y la existencia, de Dios, sin embargo, aunque aquella demostración sea legítima y no expuesta a duda, no afecta a nuestra alma de la misma manera que sí se infiere eso mismo de la esencia misma de cualquier cosa singular, que decimos depende de Dios.

Proposición XXXVII

Nada se da en la Naturaleza que sea contrario a este amor intelectual, o que pueda quitarlo.

Demostración: Este amor intelectual se sigue necesariamente de la naturaleza del alma en cuanto se considera ésta, mediante la naturaleza de Dios, como una verdad eterna (*por las Proposiciones 33 y 29 de esta parte*). Sí, pues, se diera algo que fuese contrario a este amor, ese algo sería contrario a lo verdadero; y, por consiguiente, ese algo, que podría quitar este amor, haría que lo que es verdadero fuese falso, lo cual (como es notorio por sí mismo) es absurdo. Luego, nada se da en la Naturaleza, etc. C.Q.D.

ESCOLIO: El Axioma de la cuarta parte concierne a las cosas singulares en cuanto se considera en relación a cierto tiempo y lugar, de lo que no cree dudar nadie.

Proposición XXXVIII

Cuantas más cosas entiende el alma con el segundo y tercer género de conocimiento, tanto menos padece en virtud de los afectos que son malos, y tanto menos teme la muerte.

Demostración: La esencia del alma consiste en el conocimiento (*por la Proposición 11 de la Parte II*); cuantas más cosas conoce, pues, el alma, con el segundo y tercer género de conocimiento, tanto mayor es la parte de ella que persiste (*por las Proposiciones 23 y 29 de esta parte*), y, por consiguiente (*por la Proposición precedente*) tanto mayor es la parte de ella no tocada por los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, esto es (*por la Proposición 30 de la Parte IV*), que son malos. Así, pues, cuantas más cosas entiende el alma con el segundo y tercer género de conocimiento, tanto mayor es la parte de ella que permanece incólume y, por consiguiente, padece menos en virtud de los afectos, etc. C.Q.D.

ESCOLIO: Con esto entendemos lo que toqué en el *Escolio de la Proposición 39 de la Parte IV* y que prometí explicar en esta parte, a saber: que la muerte es tanto menos nociva, cuanto mayor es el conocimiento claro y distinto del alma, y, por consiguiente, cuanto más ama el alma a Dios. Además, puesto que (*por la Proposición 27 de esta parte*), del tercer género de conocimiento nace la suma satisfacción que puede darse, se sigue de aquí que el alma humana puede ser de tal naturaleza que la parte de ella que hemos mostrado que perece con el cuerpo (*véase la Proposición 21 de esta parte*), no tenga ninguna importancia respecto a la parte que persiste. Pero de esto trataremos en seguida más prolijamente.

Proposición XXXIX

El que tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna.

Demostración: El que tiene un cuerpo apto para obrar muchas cosas, es muy poco dominado por los afectos que son malos (*por la Proposición 38 de la Parte IV*), esto es (*por la Proposición 30 de la Parte IV*), por los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza; y, por tanto (*por la Proposición 10 de esta parte*), tiene la potestad de ordenar y encadenar las afecciones del

cuerpo según el orden propio del entendimiento, y, por consiguiente, de hacer (*por la Proposición 14 de esta parte*) que todas las afecciones del cuerpo se refieran a la idea de Dios; por lo que ocurrirá (*por la Proposición 15 de esta parte*) que sea afectado de amor a Dios, amor que (*por la Proposición 16 de esta parte*) debe ocupar o constituir la mayor parte del alma; y, por ende (*por la Proposición 33 de esta parte*), tiene un alma cuya mayor parte es eterna. C.Q.D.

ESCOLIO: Puesto que los cuerpos humanos son aptos para muchas cosas, es indudable que pueden ser de tal naturaleza que se refieran a almas que tengan un gran conocimiento de sí mismas y de Dios, y de las que la mayor o principal parte sea eterna, y, por tanto, no temen la muerte. Pero para que se entienda esto más claramente, ha de notarse aquí que vivimos en un continuo cambio, y según mudamos a mejor o a peor, somos llamados felices o infelices. En efecto, al que de infante o de niño pasa a ser cadáver, se le llama desdichado; y, por el contrario, se considera una felicidad el que hayamos podido recorrer todo el curso de la vida con un alma sana en un cuerpo sano. Y en realidad, el que, como el infante, o el niño, tiene un cuerpo apto para poquísimas cosas y dependiente en grado sumo de las causas externas, tiene un alma que, considerada en sí sola, no es casi nada consciente ni de sí, ni de Dios, ni de las cosas; y, por el contrario, el que tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas tiene un alma que, considerada en sí sola, es muy consciente de sí y de Dios y de las cosas. En esta vida, pues, nos esforzamos ante todo en que el cuerpo de la infancia se mude, cuanto lo permita su naturaleza y cuanto le conviene, en otro que sea apto para muchísimas cosas y que se refiera a un alma que sea sumamente consciente de sí y de Dios y de las cosas; y de tal suerte que todo lo que se refiera a su memoria y su imaginación apenas tenga alguna importancia con respecto a su entendimiento, como ya lo he dicho en el *Escolio de la Proposición precedente*.

Proposición XL

Cuanta más perfección tiene una cosa, tanto más obra y menos padece; y, a la inversa, cuanto más obra, tanto más perfecta es.

Demostración: Cuanto más perfecta es una cosa, tanta más realidad tiene (*por la Definición 6 de la Parte II*), y, por consiguiente (*por la Proposición 3 de la Parte III, con su Escolio*), tanto más obra y menos padece. La demostración se hace del mismo modo en el orden inverso; de lo cual se sigue que, a la inversa, una cosa es tanto más perfecta cuanto más obra. C.Q.D.

Corolario: Síguese de aquí que la parte del alma que persiste, por grande o pequeña que sea, es más perfecta que la otra. Pues la parte eterna del alma (*por las Proposiciones 23 y 29 de esta parte*) es el entendimiento, por sólo el cual se dice de nosotros que obramos (*por la Proposición 3 de la Parte III*); pero la parte que hemos mostrado que perece, es la imaginación misma (*por la Proposición 21 de esta parte*), por sola la cual se dice de nosotros que padecemos (*por la Proposición 3 de la Parte III y la Definición general de los afectos*); y, por tanto, (*por la Proposición precedente*) aquélla, por grande o pequeña que sea, es más perfecta que ésta. C.Q.D.

ESCOLIO: Esto es lo que me había propuesto mostrar acerca del alma en cuanto se la considera sin relación con la existencia del cuerpo; por lo cual, y a la vez por la *Proposición 21 de la Parte I* y algunas otras, es evidente que nuestra alma, en cuanto entiende, es un modo eterno del pensar determinado

por otro modo eterno del pensar, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito; de suerte que todos juntos constituyen el entendimiento eterno e infinito de Dios.

Proposición XLI

Aunque no supiéramos que nuestra alma es eterna, la moralidad y la religión y, absolutamente hablando, todo lo que en la cuarta parte hemos mostrado que se refiere a la firmeza y la generosidad, lo tendríamos, sin embargo, como primordial.

Demostración: El primero y único fundamento de la virtud, o recta manera de vivir (*por el Corolario de la Proposición 22 y la Proposición 24 de la parte IV*), es buscar lo que nos es útil. Pero para determinar lo que la razón dicta como útil no hemos tenido en cuenta para nada la eternidad del alma, que sólo hemos conocido en esta quinta parte. Aunque ignorábamos, pues, entonces, que el alma es eterna, consideramos, sin embargo, como primordial aquello que mostramos se refiere a la firmeza y la generosidad; y, por consiguiente, aunque ahora lo ignorásemos todavía, consideraríamos, sin embargo, como primordiales los mismos preceptos de la razón. C.Q.D.

ESCOLIO: La convicción común del vulgo parece ser otra. Pues la mayor parte parece creer que son libres en cuanto se les permite obedecer a la concupiscencia y que renuncian a sus derechos si se le obliga a vivir según los preceptos de la ley divina. Creen, pues, que la moralidad y la religión y, absolutamente hablando, todo lo que se refiere a la fortaleza del ánimo, son cargas de las cuales esperan liberarse después de la muerte y recibir el premio de la servidumbre, es decir, de la moralidad y de la religión; y no por esta sola esperanza, sino también y principalmente por el miedo de ser castigados con rigurosos suplicios después de la muerte, son inducidos a vivir según los preceptos de la ley divina, hasta donde lo permite su flaqueza y su ánimo impotente. Y si los hombres no tuvieran esta esperanza y este miedo, y si creyeran, por el contrario, que las almas perecen con el cuerpo y que a los infelices extenuados por la carga de la moralidad no les queda otra vida más larga, volverían a su índole propia y querrían gobernar todas las cosas según su capricho y obedecer a la fortuna más bien que a sí mismos. Lo cual no me parece menos absurdo, que si alguien, porque no cree poder nutrir con buenos alimentos su cuerpo para la eternidad, quisiera más bien saturarse de venenos y sustancias mortíferas; o, porque ve que el alma no es eterna o inmortal, prefiriese por ello, ser demente y vivir sin la razón; lo cual es tan absurdo que apenas merece comentario.

Proposición XLII

La beatitud no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino, al contrario, porque gozamos de ella, podemos reprimir nuestras concupiscencias.

Demostración: La beatitud consiste en el amor a Dios (*por la Proposición 36 de esta parte con su Escolio*), y este amor nace del tercer género de conocimiento (*por el Corolario de la Proposición 32 de esta parte*); y, por tanto, este amor (*por las Proposiciones 59 y 3 de la parte III*) debe referirse al alma en cuanto obra y, por ende (*por la Definición 8 de la parte IV*), es la virtud misma. Que era lo primero. Además, cuanto más goza el alma de este amor divino o beatitud, tanto más entiende (*por la Proposición 32 de esta parte*), esto es

(por el Corolario de la Proposición 3 de esta parte), tanto mayor potencia tiene sobre los afectos, y (por la Proposición 38 de esta parte) tanto menos padece en virtud de los afectos que son malos; así, pues, porque el alma goza de este amor divino o beatitud, es por lo que tiene la potestad de reprimir las concupiscencias; y, dado que la potencia humana de reprimir los afectos consiste en el solo entendimiento, nadie goza, pues, de esta beatitud porque haya reprimido sus afectos, sino que, por el contrario, la potestad de reprimir las concupiscencias nace de la beatitud misma. C.Q.D.

ESCOLIO: Con esto he terminado todo lo que quería mostrar acerca de la potencia del alma sobre los afectos y acerca de la libertad del alma. Por lo cual es evidente cuánto prevalece el sabio y cuánto más poderoso es que el ignorante, que es impelido por la sola concupiscencia. Pues, el ignorante, aparte de ser impelido de muchos modos por las causas externas y de no poseer nunca la verdadera satisfacción del ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí, y de Dios y de las cosas; y tan pronto como deja de padecer, a la vez deja también de ser. Mientras que el sabio, por el contrario, en cuanto se lo considera como tal, difícilmente se conmueve en su ánimo, sino que, consciente de sí, y de Dios y de las cosas, con una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee la verdadera satisfacción del ánimo. Pero si el camino que he mostrado que conduce a este fin parece muy arduo, sin embargo, es posible hallarlo. Y ciertamente debe ser arduo lo que se encuentra tan raramente. ¿Cómo, en efecto, sería posible, si la salvación estuviera al alcance de la mano y si pudiera conseguirse sin gran esfuerzo, que la descuiden casi? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro.

FIN DE LA QUINTA PARTE

Tratado Teológico Político⁸¹

(SELECCIÓN)

Prefacio del autor

SI LOS HOMBRES fueran capaces de regirse constantemente por una regla preconcebida; si constante les favoreciera la fortuna, tendrían el alma libre de supersticiones. Mas, como suelen hallarse en situaciones tan difíciles que les imposibilitan adoptar resolución alguna racional; como casi siempre fluctúan miserablemente entre el temor y la esperanza, por bienes que no saben desear moderadamente, su espíritu está siempre abierto a la más exagerada credulidad. Vacilan en la incertidumbre; el menor impulso les mueve en mil rumbo diferentes, y a su inconstancia se agregan las fatigas del temor y la esperanza. Por lo demás, observadlos en otras situaciones y los hallaréis confiados en el porvenir, llenos de orgullo y jactanciosos.

2. Hechos son esos que, en mi concepto, nadie ignora, aunque es verdad que la mayoría de los hombres suelen vivir ignorantes de sí mismos. Nadie, repito, ha podido ver los hombres sin observar que, cuando prósperos viven, se jactan todos, aun los más ignorantes, de tan grande sabiduría, que les rebajaría recibir un consejo. Sorpréndelos la adversidad; hállanse indecisos; piden consejos a cualquiera, y por absurdo, frívolo e irracional que sea, síganle ciegamente. Pronto, y al menor indicio, vuelven a esperar mejor porvenir o a temer mayores males.
3. Si mientras les domina el temor ocurreles incidente que recuerda un bien o un mal ya pasados, auguran inmediatamente que el porvenir les será propicio, o funesto, y cien veces engañado por el éxito no dejan nunca de creer en presagios buenos y malos. Si presencian algún fenómeno extraordinario y que los llena de admiración, dicen que el tal prodigio es prueba de la ira divina, del enojo del Eterno; y entonces, al no orar ni hacer sacrificios llámenlo impiedad esos hombres, a quienes la superstición conduce, y que lo que es religión ignoran. Quieren que toda la naturaleza sea cómplice de su delirio y, fecundos en ridículas ficciones, la interpreten de mil maravillosos modos.

⁸¹ Tomado de *Tratado Teológico-Político* (Prefacio y Cap. XX), Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1976.

4. Por donde se ve, los hombres más dados a toda clase de superstición son también los que más desmedidamente apetecen bienes completamente inseguros; a penas vislumbran un peligro, como no pueden socorrerse, imploran el divino auxilio con lágrimas y oraciones: a la razón (en efecto, impotente para trazarles segura ruta al vano objetos de sus deseos) la llaman ciega, y a la humana sabiduría cosa inútil; pero los delirios de la imaginación, los sueños, todo género de extravagancias y puerilidades, son a sus ojos respuestas con que Dios satisface sus deseos; dios detesta los sabios. No en nuestro espíritu sino en las fibras de los animales grabó sus decretos. El idiota, el loco, el ave, son los seres que anima con su hálito, los que nos revelan el porvenir. A tal exceso de delirio, lanza el temor a los hombres.
5. La verdadera causa de superstición, lo que la conserva y entretiene es, pues, el temor. Si las pruebas que he dado no satisfacen y si se quieren ejemplos particulares, citaré a Alejandro, que no fue supersticioso ni recurrió a los magos, hasta que a las puertas de Susa, su suerte le inspiró temores (véase Quinto Curcio, lib. V, capítulo IV). Una vez vencido Darío cesó de consultar con los adivinos hasta que la defección de los bactrianos la persecución de los escitas y el dolor de su herida que lo obligó a guardar cama, vinieron a despertar nuevamente el terror de su espíritu. “Entonces”, dice Quinto Curcio (lib. VII, cap. 7), “se asumió otra vez en las supersticiones, vanos juguetes del espíritu humano y lleno de una fe ciega en Aristandro, le ordenó hacer sacrificios para inquirir el resultado de sus asuntos”.
6. Podemos dar aquí numerosos ejemplos poniendo el hecho en plena evidencia: los hombres no son dominados por la superstición nada más que en tanto dura el temor, el vano culto al cual se ciñe con un respeto religioso no recurre nada más que a los fantasmas, a los extravíos imaginativos de un alma triste temerosa, y, finalmente, que los adivinos sólo han gozado crédito durante las grandes calamidades de los imperios, siendo entonces especialmente temibles para los reyes. Pero como todos esos ejemplos son perfectamente conocidos, no creo necesario insistir más sobre este punto.
7. De esta explicación que he dado sobre las causas de la superstición resulta que todos los hombres están naturalmente sujetos a ella (digan cuanto quieran los que en ella ven la huella de la idea confusa que de la divinidad tiene todos los hombres). Resulta también que debe ser en extremo variable e inconstante, como todas las ilusiones del alma humana, y los arrebatos del furor, y, finalmente, que sólo la esperanza, el odio, la cólera y el fraude puedan hacerla subsistir, puesto que no nace de la razón, sino de pasión única, y por eso, muy fuerte.⁸²
8. Así, pues, cuanto más fácil es a los hombres dejarse caer en todo género de su supersticiones, tanto más difícil es para ellos persistir en una sola. Agréguese a esto que el vulgo siempre igualmente ignorante nunca puede vivir tranquilo, siempre corre a las cosas nuevas que aún no le han engañado y esa inconstancia a sido la causa de tantas guerras y tan grandes tumultos. Porque como la hemos demostrado, y discretamente observa Quinto Curcio (lib. IV, cap. 10), “no hay medio más eficaz que la superstición para gobernar la muchedumbre”. Y, ved aquí lo que bajo

⁸² Ver *Ética*, parte 4, Escol. De la Prop. XLIV y Prop. IX.

apariencias de religión lleva a los pueblos ora a adorar a los reyes como a dioses, ora a detestarlos como azote de la humanidad.

9. Para obviar ese mal se ha cuidado mucho de rodear de grande aparato y culto pomposo a toda religión falsa o verdadera para darle constante gravedad y producir en todos un profundo respeto; lo que, dicho sea de paso, ha hecho que entre los turcos toda discusión sea un sacrilegio y en quienes el espíritu individual está tan lleno de prejuicios que no dejan sitio en él a la razón, ni aun a la misma duda.
10. Pero si el gran secreto de régimen monárquico y su principal interés consisten en engañar a los hombres, disfrazado bajo el hermoso nombre de religión al temor de que necesitan para mantenerlo en la servidumbre, de tal modo que crean luchar por su salvación, cuando pugnan por su esclavitud; y que lo más glorioso les parezca ser el dar la sangre y la vida por servir el orgullo de un tirano, ¿cómo es posible concebir nada semejante en un estado libre, ni qué cosa más deplorable que propagar en él tales ideas, puesto que nada más contrario a la libertad general que cohibir con prejuicios, o de cualquier otro modo que sea, el libre ejercicio de la razón individual?
11. En cuanto a las sediciones que se suscitan bajo el pretexto de religión, proceden todas de una sola causa: de querer arreglar por leyes lo propio de la especulación y por ende de mirar las opiniones como crímenes y castigarlas como atentados. Pero no a la salud pública se inmolan víctimas, sino el odio y crueldad de los perseguidores. Que si el derecho del estado se limitase a reprimir los actos dejando impunes las palabras, fuera imposible dar a tales alteraciones el pretexto del interés y del derecho del estado, y las controversias no llegarían a sediciones.
12. Habiéndome cabido en suerte vivir en una república en que cada uno dispone de perfecta libertad para adorar a dios a su modo, y en que nada es más caro a todos ni más dulce que la libertad, he creído que no habría una obra vana o inútil, demostrando que la libertad de pensar, no solamente puede conciliarse con la conservación de la paz y la salud del estado la piedad mínima, sino que no podría destruírsela sin destruir al mismo tiempo la piedad y la paz del estado.
13. Este principio es el que trato de fundar en el presente *Tratado*. Mas para ello he juzgado necesario disipar ante todo ciertos prejuicios, restos los unos de nuestra antigua esclavitud, fundados en la religión y otros fundados en el derecho de los poderes soberanos. Vemos, en efecto, a ciertos hombres con extremada licencia entregarse a toda clase de maniobras para apropiarse la mayor parte de ese derecho, y bajo el velo de religión extraviar al pueblo, aun no bien curado de la antigua superstición pagana, de la obediencia de los poderes legítimos, a fin de sumergir nuevamente todas las cosas de la esclavitud. ¿Qué orden seguiré en la exposición de estas ideas? Esto es en lo que en breves palabras voy a decir inmediatamente; pero ante todo, quiero explicar los motivos que me han determinado a escribir.
14. Sorprendíome muchas veces ver hombres que profesan la religión cristiana, religión de amor, de bondad, de paz, de continencia, de buena fe, combatirse mutuamente con tal violencia, y perseguirse con saña tan fiera, que más hacen distinguir su religión por éstos que por los otros caracteres antes enumerados. Que a tal extremo han llegado las cosas, que nadie puede distinguir un cristiano y un turco, un judío y un pagano

sino es por la forma exterior y el vestido, o bien por saber qué iglesia frecuenta, por conocer su adhesión a tal o cual creencia, o por seguir la opinión de tal o cual maestro. Mas en cuanto a la práctica de la vida, no veo entre ellos ninguna diferencia.

15. Al indagar la causa de este mal, hallé que principalmente procede de mirar como ventajas materiales las funciones del sacerdocio, las dignidades y los deberes de la Iglesia; y de que el pueblo cree que toda la religión estriba en los honores tributados a sus ministros. Así se han introducido tantos abusos en la Iglesia; así se han visto a los hombres más ínfimos animados de prodigiosa ambición apoderarse del sacerdocio, trocar en ambición y sórdida avaricia el celo por la propagación de la fe, convertirse el templo en teatro donde no se oye a doctores eclesiásticos sino a oradores que se cuidan muy poco de instruir al pueblo, y mucho de hacerse aplaudir por él, cautivándolo por la doctrina común, enseñándole novedades y cosas extraordinarias que sorprende su admiración. De ahí esas disputas, envidias y odios implacables que el tiempo no puede borrar.
16. No es de admirar después de esto que sólo haya quedado de la antigua religión el culto exterior (que más es adulación que homenaje a Dios) y que la fe no sea hoy más que prejuicios y credulidades. Y ¡qué prejuicios, Dios mío! Prejuicios que a los hombres racionales los transforman en brutos, privándoles del libre ejercicio de su razón, de discernir lo falso de lo verdadero, que parecen forjados deliberadamente para extinguir y sofocar la antorcha de la razón humana.
17. La piedad y la religión se han convertido en un cúmulo de misterios absurdos, y resulta que los que más desprecian la razón que los que rechazan el entendimiento acusándole de corrompido en su naturaleza, son, raro prodigio, justamente los que se dicen más iluminados que la propia luz.
18. Pero en verdad, si tuvieran un solo destello de la misma, no se inflarían con un orgullo insensato; aprenderían a honrar a Dios con mayor prudencia, y se distinguirían por sentimientos, no de odio sino de amor; finalmente no perseguirán con tanta animosidad a los que no participan de sus opiniones, y si en efecto no les preocupara su fortuna, sino la salvación de sus adversarios, sólo piedad tendrían para ellos. Agrego que se reconocería su doctrina si están verdaderamente iluminados por la luz divina. Es verdad, lo confieso, que admiran los profundos misterios de la Escritura, pero no sé que hayan enseñado nunca otra cosa que las especulaciones de Platón y Aristóteles, y a ellas acomodaron la Escritura temiendo acaso pasar por discípulos de los paganos.
19. No les bastó incurrir en los sueños insensatos de los griegos; quisieron ponerlos en boca de los profetas, lo que demuestra que no ven la divinidad de la Escritura sino al modo de la gente que sueñan; y cuando más se extasían en las profundidades de la Escritura, más atestiguan que no es fe lo que les infunde, sino extremada complacencia. Prueba de ello es que parten siempre (cuando comienzan la explicación de la Escritura y la indagación de su verdadero sentido), del principio de que la escritura es siempre verídica y divina. Esto es lo que debiera resultar del examen severo de la escritura bien comprendida; de suerte, que toman por regla de interpretación de los libros sagrados, lo que estos mismos libros enseñarían bastante mejor que todos sus inútiles comentarios.

20. Una vez consideradas de conjunto todas estas cosas, a saber: que la luz natural no solamente aparece despreciada, sino que muchos la condenan como fuente de impiedad; que las ficciones humanas pasan por revelaciones divinas, y la credulidad por fe y, finalmente, que las controversias de los filósofos suscitan en la Iglesia y en el Estado las pasiones más ardientes, de donde nacen los odios, las discordias y las sediciones que son su consecuencia, sin hablar de un sinnúmero de males que fuera muy largo enumerar, me propongo hacer un examen nuevo de la escritura, y llevarlo a cabo con espíritu libre y sin prejuicios, teniendo cuidado de no afirmar nada como doctrina santa, sino lo que la misma Escritura claramente enseña.
21. Con el auxilio de esta regla me he formado un método para interpretar los libros sagrados, y una vez en posesión de este método, me propongo una cuestión primera: ¿Qué es la profecía? ¿Cómo se reveló Dios a los profetas? ¿Por qué los escogió Dios? ¿Acaso porque tenían sublimes ideas de Dios y de la naturaleza, o solamente en razón de su piedad? Resueltas estas cuestiones, fácil me será establecer que la autoridad de los profetas no tiene verdadero peso sino en lo que toca a la práctica de la vida y la virtud. En todo lo demás, sus opiniones carecen de verdadera importancia.
22. Inmediatamente me he preguntado por qué a los hebreos se les llamó elegidos de Dios. Y convencido de que esto únicamente significa que Dios les había escogido una región en que pudieran vivir cómoda y seguramente, deduje también que las leyes inspiradas por Dios a Moisés no son otra cosa sino el derecho particular de la nación hebraica, el cual, por consiguiente, sólo a los judíos puede aplicarse, y al cual tampoco ellos mismos se hubieran sometido sino por la duración de su imperio.
23. Quise luego saber si por la Escritura se infiere que el espíritu humano está naturalmente corrompido, y por eso indagué si la religión universal, es decir la ley divina revelada por los profetas y apóstoles a todo el género humano, es diferente de la que nos descubre la luz natural. Esto me llevó a preguntar si los milagros son opuestos a la naturaleza, y si nos enseñan la existencia de Dios y la Providencia con mayor certeza y claridad que las cosas que comprendemos clara y distintamente por sus causas naturales.
24. Y como en los milagros de que habla la Escritura nada encontré que no esté de acuerdo con la razón o que la repugne; y como veo además que los profetas no han referido sino cosas muy triviales y al alcance de todo el mundo, que solamente las explicaron por determinados motivos y que la embellecieron con su estilo para llevar el ánimo del vulgo o la devoción, llegué a esta conclusión: que la Sagrada Escritura deja a la razón en completa libertad; que nada tiene de común con la filosofía, y que una y otra deben sostenerse por los medios que le son más adecuados.
25. Para demostrar este principio de un modo irrecusable y resolver a fondo la cuestión, demuestro cómo debe interpretarse la Escritura, y que todo el conocimiento que pueda dar de la cosas espirituales debe tomarse de ella misma y no lo que sabemos por la luz natural.
26. Inmediatamente hago conocer el origen de los prejuicios que el pueblo se ha forjado (el pueblo siempre entregado a la superstición y que prefiere las reliquias de los tiempos antiguos a la misma eternidad), al adorar los

Libros Sagrados y no la palabra divina. Demuestra inmediatamente que el verbo de Dios no ha revelado un cierto número de libros, sino únicamente esta idea sencillísima en que se resuelven todas las divinas inspiraciones de los profetas; que hay que obedecer a Dios con puro corazón, es decir, practicando la caridad y la justicia. Pruebo después que esta enseñanza ha sido ofrecida por los apóstoles y los profetas según la inteligencia y las opiniones de aquello a quienes el Verbo Divino se manifestaba por sus bocas y que fue así para que ellos la recibiesen sin miedo y desconfianza.

27. Reconocidos así los fundamentos de la fe, vine a concluir que la revelación divina no tiene más objeto que la obediencia; que, por consiguiente, es distinta del conocimiento natural así por su objeto como por sus bases y sus medios; que, por lo tanto, nada tiene entre sí ni de común; que cada una de ellas, puede, sin dificultad, reconocer los derechos de la otra, sin que por eso sea su dueña ni su sierva.
28. Mas como son tan diferentes entre sí y en su espíritu todos los hombres; como el uno acata opiniones que el otro rechaza, y como éste se ríe de lo que aquel infunde religiosa veneración, vine, en conclusión, a determinar que debe dejarse el juicio individual en libertad completa, y que entienda cada uno la religión como le plazca y que no juzgue de la impiedad o piedad de los demás sino por sus obras. Así, todos podrán obedecer a Dios con espíritu libre y puro, y solamente así tendrían algún valor la caridad y la justicia.
29. Así demostrado que la ley divina y revelada concede a todos completa libertad, llegué al otro aspecto de la cuestión, es decir, a demostrar que esta misma libertad, puede ser otorgada sin perjuicio para la paz del Estado ni de los derechos del soberano y lo que es más aún que no pueda tentarse contra ella ni ser destruida sin que peligre la paz pública y el Estado padezca. Para fundamentar esta demostración, parto del derecho natural de cada una que no tiene más límites que los de sus deseos y su poder, y demuestro que, según el derecho natural, nadie está obligado a vivir a merced de otro, y que, lejos de eso, cada uno es el defensor constante de su propia libertad.
30. Nadie abandona realmente su derecho, sino sólo transfiere a otro el poder que tiene de defenderse, de donde resulta que este derecho pasa integro a las manos de aquel a quien confía su personal derecho de vivir a su manera y de defenderse. Por consiguiente, los que ocupan el poder soberano tienen un derecho absoluto sobre todas las cosas; y son los únicos defensores del derecho de la libertad y los demás hombres deben obrar en todo según les decreten.
31. Mas como nadie puede privarse del poder de defenderse, so pena de abdicar su dignidad, deduzco, finalmente, que nadie puede despojarse en absoluto de su derecho natural, y que, por consiguiente, los súbditos conservan siempre ciertos derechos que no pueden quitárseles sin gravísimo peligro para el Estado, y que le son concedidos por los soberanos ya en virtud de tácito consentimiento, ya por estipulación expresa. Paso después a la república de los obreros para demostrar cómo y por qué autoridad comenzó la religión a tener fuerza de ley, y de paso me extendí a otras muchas cosas que me parecieron dignas de esclarecimiento.
32. Demuestro, finalmente, que los soberanos son los depositarios e intérpretes, no solamente del derecho civil, sino también del derecho sagrado;

que a ellos únicamente compete decidir lo que es justicia, piedad o impiedad; y concluyo, que para guardar este derecho del mejor modo posible y conservar la tranquilidad del Estado, deben permitir a cada uno que piense lo que quiera y que diga lo que piense.

33. Tales son, lector filósofo, los temas que propongo a vuestra meditación; creo que os satisfarán la excelencia y utilidad de la obra y de cada uno de sus capítulos; algo dejo por decir, pero no quiero que este prefacio forme un volumen. Sé de antemano que en lo fundamental, en lo principal, me entiendo con los filósofos. Respecto a los demás, no me esforzaré mucho recomendándoles mi *Tratado*; tampoco tengo grandes esperanzas de agradarles; sé cuán arriesgados están en su espíritu los prejuicios sembrados por la religión, sé que tan imposible es liberar el vulgo de la superstición como del miedo; sé, finalmente, que la constancia del vulgo es la tenacidad, y que no la razón sino la pasión arrebatada, es el regulador de sus alabanzas y sus desprecios.
34. No invito, pues, al vulgo, ni a los que de sus pasiones participan, a leer este *tratado*; deseo que lo olviden, antes que lo interpreten con su ordinaria perversidad, y puesto que no ha de redundarles en el provecho propio, busquen en él la ocasión de dañar y atormentar a los amantes de la filosofía. Debo exceptuar, sin embargo, una cuestión; la convicción en que están todos esos a que me refiero, de que la filosofía debe ser sierva de la teología; creo que en este punto habrá de serles muy útil la lectura de esta obra.
35. Por lo demás, como no habrá muchos que no tengan tiempo ni ganas de leer mi *tratado*, debo advertir aquí, como ya lo hice al final de la obra, que nada he escrito que no someta de buen grado al examen de los soberanos de mi patria. Si juzgan algunas de mis frases contraria a las leyes de mi país y a la pública utilidad, desde ahora la retiro. Sé que soy hombre y que puede engañarme, pero me atrevo a decir que he hecho cuanto he podido para no engañarme, y conformar ante todo mis escritos con las leyes de mi patria, con la piedad y las buenas costumbres.

Capítulo XX

Se establece que en un Estado libre cada cual tiene el derecho de pensar lo que quiera y de decir lo que piense

SI FUESE TAN FÁCIL mandar al espíritu como a la lengua, todo poder reinaría seguro y ningún gobierno apelaría a la violencia como recurso. Cada ciudadano, en efecto, calcaría sus inspiraciones en las del soberano y no juzgaría sino por los decretos del gobierno de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal, de lo justo de lo injusto.

2. Pero no es posible, como hemos demostrado al comienzo del capítulo XVII, que un hombre abdique su inteligencia y la someta absolutamente a la de otro. Nadie puede hacer así renuncia de sus derechos naturales y de la facultad y que en él existe de razonar libremente las cosas, nadie a esto puede ser obligado.
3. Ved, pues, por qué se considera violento al gobierno que extiende su autoridad sobre los espíritus; ved por qué el soberano parece cometer una injusticia con los súbditos y usurpar sus derechos cuando pretende prescribir a cada uno lo que debe aceptar como verdadero y rechazar

como falso, y las creencias que debe profesar para satisfacer al culto de Dios. Es porque todas estas cosas pertenecen al derecho propio del individuo, que aunque quisiera enajenarle no podría.

4. Convengo en que hay mil maneras de prevenir los juicios de los hombres y de hacer de modo que sin torcer directamente la ajena voluntad, ésta se abandone con tanta confianza al poder de otro que parezca este ser de ella propietario. Pero por mucha que sea la habilidad que se use, no resulta menos exacto que cada cual abunda en su propia opinión, y que éstas no difieren menos que los justos.
5. Moisés, que tenía tan dominado el juicio de su pueblo, no por medio de la astucia, sino por la virtud divina que residía en él, inspirado como estaba por el espíritu divino, en todos sus actos y palabras, no pudo evitar sin embargo, los rumores y las torcidas interpretaciones que de sus actos hacía el pueblo. Menos aún estuvieron los reyes al abrigo de este peligro. Y si pudiera concebir un modo de dominación absoluta para evitarlo, sería seguramente en un gobierno monárquico, nunca en uno democrático, en que todos los ciudadanos, o por lo menos la mayor parte, administran colectivamente los negocios. Es una cosa que juzgo de fácil comprensión.
6. Sea, pues, cualquiera el derecho del soberano, sean cualesquiera sus títulos para interpretar el derecho civil y la religión, nunca, sin embargo, podrá hacer que los hombres no juzguen de las cosas con su entendimiento y no sean por él afectados de tal o cual manera. Es muy cierto que el gobierno puede considerar como enemigos a los que no participan sin restricción de sus sentimientos; pero no vamos a discutir los derechos gubernamentales, sino a indagar qué es lo más útil.
7. Concedo que el Estado tenga el derecho de gobernar con la más excesiva violencia y de condenar por las más fútiles causas a los ciudadanos a muerte, pero todo el mundo negará que un gobierno racional pueda realizar parecidos actos. Hay más: como el soberano no podía tomar estas medidas violentas sin poner al Estado entero en un gran peligro, podemos negarle el poder absoluto y, consiguientemente, el derecho absoluto de hacer estas cosas y otras parecidas, porque hemos demostrado que los derechos del soberano se miden por su poder.
8. Si nadie, pues, puede abdicar el libre derecho que tiene de juzgar por sí mismo, si cada cual, por un derecho imprescriptible de la naturaleza es dueño de sus pensamientos, ¿no resulta que nunca podrá ensayarse en un Estado, sin las más deplorables consecuencias, obligar a los hombres, cuyas ideas y sentimientos son tan distintos y aun tan opuestos, a no hablar sino conformemente a las prescripciones del poder supremo? ¿Pueden los hombres más hábiles, para no hablar del pueblo, guardar silencio? ¿No es un defecto común a todos los hombres confiar a otro los deseos que deberían guardar en secreto?
9. Será, pues, un gobierno violento aquel que rehúsa a los ciudadanos la libertad de expresar y enseñar sus opiniones y, por el contrario, será un gobierno moderado aquel que les conceda esta libertad.
10. No podemos negar, de todos modos, que la majestad del soberano pueda ser lesionada tanto por las palabras como por los actos y, que si es imposible quitar a los ciudadanos toda libertad de expresión habría un gran peligro en dejarles esta libertad completa y sin reserva.

Debamos, pues, determinar ahora en qué límites esta libertad, sin comprometer ni la tranquilidad del Estado, ni el derecho del soberano, puede y debe ser concedida a cada ciudadano; lo que constituye, como lo he anunciado al comienzo del cap. XVI, el principal objeto de nuestras indagaciones.

11. De la descripción que hemos dado de los fundamentos del Estado se sigue con perfecta evidencia que su fin último no es dominar a los hombres, retenerles por el temor y someterles a la voluntad ajena, sino antes al contrario, permitir que cada uno, en tanto sea posible, vivir seguro, es decir, conservar intacto el derecho natural que tiene de vivir y obrar sin perjuicio para él ni de los demás.
12. No; el Estado no tiene por fin transformar a los hombres de seres racionales en animales autómatas, sino hacer el modo que los ciudadanos desarrollen en seguridad su cuerpo y su espíritu, haga libremente uso de su razón, no se profese el odio, furor y astucia, y no se miren injustamente con ojos celosos. El fin del Estado es, pues, la libertad.
13. Ahora bien; hemos visto que la formación de un Estado no es posible sino con esta condición; que el poder de dar decretos resida en el pueblo entero, o en varios hombres, o en uno solo. El libre pensamiento de los hombres, ¿no es infinitamente vario? ¿No cree cada cual saberlo todo? ¿No es posible que todos lo hombres tengan las mismas opiniones acerca de las mismas cosas y hablen de ellas en perfecta conformidad? ¿Cómo podrían vivir en paz si cada uno no hiciese libre y voluntariamente renuncia del derecho que tiene de obrar como le parece?
14. El individuo resigna, pues, libre y voluntariamente el derecho de obrar, pero no el de razonar, ni el de juzgar. Así, el que quiera representar los derechos del soberano no debe obrar en contraposición a sus decretos, pero puede pensar, juzgar y, por consiguiente, hablar con libertad completa, siempre que ejecute todo esto llamando en su auxilio a la razón, no se deje dominar de la astucia, la cólera, el odio, ni procure introducir alteración alguna en el Estado.
15. Por ejemplo: un ciudadano demuestra que una ley determinada repugna a la razón y piensa que debe ser, por este motivo, derogada; si somete su opinión al juicio del soberano (al cual sólo pertenece establecer y abolir las leyes), y si durante este tiempo no obra contra la ley, merece bien del Estado como el mejor ciudadano, pero si, por el contrario, se lanza a acusar al magistrado de iniquidad, si procura hacerle odioso a la multitud, o bien, si como ánimo sedicioso, se esfuerza en derogar la ley contra la opinión del magistrado, es sólo un perturbador del orden público y un ciudadano rebelde.
16. Vemos, pues, de qué modo cada ciudadano, sin lesionar los derechos ni la autoridad del poder, es decir, sin turbar el reposo del Estado, puede decir y enseñar las cosas que piensa; esto es, abandonando al soberano el derecho de ordenar por decreto las cosas que deben ser ejecutadas y no haciendo cosa alguna contra sus decretos aunque se vea así obligado a obrar en oposición con su conciencia; lo que puede hacer, por otra parte, sin ultrajar a la justicia ni a la piedad y, es más, lo que debe hacerse si él quiere ser ciudadano justo y piadoso.
17. En efecto, como lo hemos ya establecido, la justicia entera depende de los decretos del soberano, y nadie podrá ser justo sin conformar su

vida a los decretos de él emanan. Pero la piedad suprema (según lo expuesto en el capítulo precedente) es la que tiene por objeto la paz y la tranquilidad del Estado. No hay paz ni seguridad posible para éste, viviendo cada uno a su arbitrio. Hace, pues, una cosa impía aquel que abandonándose a su imaginación obra en contra de los decretos del soberano, puesto que si tal conducta fuese tolerada, la ruina del Estado no se haría esperar.

18. No es esto solo; un ciudadano no puede obrar contra las inspiraciones de su propia razón haciéndolo conforme a las órdenes de su soberano, porque en virtud de las inspiraciones de su razón resolvió transferir al soberano el derecho que tenía de vivir a su antojo. La experiencia lo demuestra.
19. En los consejos del soberano o de algún poder inferior es bien raro que una medida cualquiera reúna los sufragios unánimes de todos los miembros y, sin embargo, es desertado por todos ellos, lo mismo por los que botan en contra que los que lo hacen en pro. Pero vuelvo a mi proposición.
20. Del examen de los fundamentos del Estado se deduce que cada cual puede usar racionalmente su libre entendimiento sin lesionar los derechos del soberano. Ahora bien: este mismo examen nos permite determinar fácilmente qué clases de opiniones son sediciosas; son aquellas que enunciándose, destruyen el pacto por el cual cada ciudadano ha renunciado del derecho de obrar según su voluntad.
21. Por ejemplo: si uno piensa que el poder del soberano no se funda en el derecho o que nadie está obligado a cumplir sus promesas, o que cada uno debe vivir según su voluntad; y otras del mismo género que están en contradicción flagrante con el pacto de que vinimos hablando, es un ciudadano sedicioso, no tanto a causa de su opinión como a causa del acto desarrollado en tales juicios. Por este modo de ver, ¿no quebranta la fe dada, tácita o expresamente, al soberano poder? Pero en cuanto a las demás opiniones que no desarrollan acto alguno en sí mismas y que no llevan a la ruptura del pacto social, a la venganza, a la cólera, etc., estas no son sediciosas, a no ser en un Estado corrompido, o en que los hombres sediciosos y ambiciosos, enemigos de la libertad, se hayan hecho de tal modo lugar, que su autoridad valga más en el ánimo del pueblo que la del soberano.
22. No negamos, sin embargo, que haya algunas opiniones que concerniendo a lo verdadero y a lo falso sean emitidas y divulgadas con intención aviesa. ¿Cuáles son, pues? Esto es lo que hemos determinado en el cap. XV, sin atentar a la libertad de la razón.
23. Si tenemos en cuenta que la felicidad de cada ciudadano, respecto al Estado, como respecto de Dios, se juzga por las obras, esto es, por la caridad para con el prójimo, no dudaremos que un Estado excelente conceda a cada uno libertad para filosofar tan grande, como hemos demostrado que concede la fe.
24. Convengo de buen grado en que esta libertad podrá ser origen de algunos inconvenientes; pero ¿cuál es la institución tan sabiamente concebida que no sea origen de inconveniente alguno? Querer someter todo el rigor de las leyes, es irritar al vacío, más bien que corregirle. Lo que no

puede impedirse debe permitirse, a pesar de los abusos que de ellos nazcan.

25. ¡Cuántos males tienen su origen en el lujo, la envidia, la avaricia, la embriaguez, la ira y otras malas pasiones! Se las soporta, sin embargo, porque las leyes no poseen medios de reprimirlas aun siendo vicios reales; con mayor motivo debe permitirse la libertad de pensamiento que es una virtud que no se podría sofocar.
26. Agréguese que no da lugar a inconveniente alguno que los magistrados, con la autoridad de que están revestidos, no puedan fácilmente evitar, como demostraré siempre que se me exija. No haré sino recordar que esta libertad de entendimiento es absolutamente necesaria al desarrollo de las ciencias y de las artes, las cuales no se cultivan con éxito sino por los hombres que gozan de toda libertad y plenitud de su sentimiento.
27. Pero admitimos que sea posible sofocar la libertad de los hombres e imponerles un yugo hasta el punto de que no osen ni aun murmurar algunas palabras sin la aprobación del soberano: nunca, seguramente, podrá impedirse que piensen lo que quieran. ¿Qué se seguirá de aquí? Que los hombres pasarán de una manera, hablarán de otra y, por consiguiente, la buena fe, virtud tan necesaria en el Estado, se corromperá; que la adulación, tan detestable, y la perfidia estarán en auge, arrastrando el fraude tras sí y, por consiguiente, vendrá la decadencia de todos los hombres de sanas costumbres.
28. Pero en tanto, es preciso para esto que sea posible obligar a los hombres a conformar sus palabras a una regla determinada, y vemos, por el contrario, que cuantos más esfuerzos se realizan para contener la libertad de hablar, más los hombres se obstinan y resisten. Entiéndase bien que no hablo de los avaros y otras gentes sin virtud ni energía, que hacen consistir toda su felicidad y contemplar sus arcas llenas y repleto su estómago, sino de los ciudadanos que deben a su buena educación y a la integridad y pureza de sus costumbres un espíritu más elevado.
29. Nada soportan, generalmente, los hombres con más impaciencia que ver reprochar opiniones que juzgan verdaderas e imputar como crimen lo que por el contrario anima y sostiene su piedad para con Dios y sus semejantes. Ved lo que hace que los hombres acaben por tomar a las leyes horror e inicien mil empresas violentas por un motivo de conciencia.
30. Ahora bien, puesto que así la naturaleza humana, ¿no se sigue que las leyes que conciernen a las opiniones se dirigen, no a los delincuentes, sino a los hombres libres, que en vez de reprimir y castigar a los malvados no hacen sino irritar a las personas honradas y que, en fin, no se posible sin ocasionar la ruina del Estado tomar su defensa?
31. Además las leyes de esta naturaleza son perfectamente inútiles. En efecto; considérense como sanas y verdaderas las opiniones condenadas por las leyes y éstas no serán obedecidas; repúntese, por el contrario, estas opiniones falsas y entonces se aceptará la ley que las condena como una especie de privilegio que no podrán, aun queriendo, abrogar los magistrados.
32. Añádanse aun las condiciones que hemos deducido de la historia de los hebreos en el capítulo XVIII, observación II, y por último todos los

sofismas que han surgido en el seno de la Iglesia por esta sola razón de que los magistrados han querido ahogar bajo el peso de las leyes las controversias de los doctores. En efecto, si no esperasen los hombres poner a las leyes y a los magistrados de su parte, elevarse sobre el vulgo y adquirir honores, no se debería tanta animosidad mezclarse en sus luchas contra tanta cólera agitar sus ánimos.

33. Y no es sólo la razón, es la experiencia, quien prueba, por ejemplos diarios, que las leyes que prescriben a cada cual lo que debe creer y prohíben hablar y escribir contra tal o cual opinión, han sido instituidas en provecho de algunos ciudadanos, o, más bien, para conjurar la cólera de los que no pueden soportar la libertad de pensamiento y que, gracias a su funesta autoridad, pueden fácilmente cambiar su furor la devoción de un populacho silencioso y dirigir su cólera a su antojo.
34. ¡Cuánto más sabio no es contener la cólera y el furor de la muchedumbre que instituir las leyes inútiles que no pueden ser violadas sino por aquellos que sienten el amor a la virtud y al bien y ponen al Estado en la dura necesidad de no poder soportar en su seno hombres libres!
35. ¿Qué hay más funesto para un Estado que desterrar como malvados a ciudadanos honrados, porque no participan de la opinión de la generalidad y no saben mentir? ¿Qué hay más fatal que tratar como a enemigos y sentenciar de muerte a hombres que no han cometido otro crimen que el pensar con independencia, para que el cadalso, terror de los criminales venga a ser el glorioso teatro en que la entereza y el coraje brillen en todo su esplendor y cubran únicamente de oprobio a la majestad soberana?
36. El ciudadano honrado no teme aturdidamente a la muerte ni huye del suplicio, porque su corazón no está torturado por el remordimiento de haber cometido una acción vergonzosa: el suplicio le parece honroso y se vanagloria de morir por la buena causa y por la libertad. ¿Qué ejemplo y qué bien puede producir, pues, una tal muerte, cuyos motivos, son ignorados por las gentes sin energía, detestados por los sediciosos, y amados por los hombres de bien? Seguramente este espectáculo no puede enseñar más de una cosa: a imitar a los mártires, o si se teme la muerte, a convertirse en cobarde adúlador del poder.
37. Si se pretende obtener de los ciudadanos una obediencia forzada, sino una fidelidad sincera; si se quiere que el soberano conserve la autoridad con mano firme y no sea jamás obligado a caer bajo los golpes de los sediciosos, se debe necesariamente permitir la libertad del pensamiento, y gobernar a los hombres de tal modo que siendo abiertamente opuestos en pensamientos, vivan sin embargo en una concordia perfecta. No podrá dudarse que este modo de gobernar es excluyente y no tiene sino muy leves inconvenientes, atendiendo, que es perfectamente apropiado a la naturaleza humana.
38. ¿No hemos demostrado que el gobierno democrático (el más cercano al estado de naturaleza), todos los ciudadanos se obligan por su parte a formar a la voluntad común sus actos, pero no sus juicios y sus sentimientos, es decir, que todos los hombres, no pudiendo profesar sobre las mismas cosas, idénticas opiniones, han establecido que adquirirá fuerza de ley aquella medida que tenga la mayoría de los sufragios, conservando,

no obstante, el poder de reemplazar esta medida por otra mejor si se encontrase? Así, pues, cuanto menos se concede a los hombres la libertad de pensamiento, más se les aleja del Estado que les es más natural y, por consiguiente, más violento es el gobierno.

39. Falta probar que esta libertad de pensar no da origen a inconveniente alguno que la autoridad del soberano poder no pueda fácilmente evitar, y que basta con tener a los hombres abiertamente opuestos en opiniones, en un respeto recíproco de sus derechos.
40. Los ejemplos abundan y no es preciso, para buscarlos, ir muy lejos: citemos la ciudad de Ámsterdam, cuya prosperidad reciente, objeto de admiración por parte de las demás naciones, es fruto de esta libertad. En el seno de esta floreciente república, de esta ciudad eminente, todos los hombres, de cualquier nación y secta, viven en la concordia más perfecta; y para conceder un crédito a una persona, no se informan sino de si es rico o pobre, honrado o de mala fe. En cuanto a las diferentes religiones o sectas, ¿qué les importan? Y delante de los tribunales sucede esto mismo; el juez para nada tiene en cuenta las creencias religiosas para la absolución o condena de un acusado, y no hay secta bastante odiosa para que sus adeptos (en tanto no lesionen el derecho de los demás, den a cada uno lo suyo, y vivan según las leyes de la moral pública) no hallen públicamente ayuda y protección ante los magistrados.
41. Por el contrario, en otro tiempo, cuando la cuestión religiosa de los representantes y contrarrepresentantes comenzó a penetrar en el orden político y a agitar los Estados, se vio en la religión devoradora por los cismas, y mil ejemplos probaron incontestablemente que las leyes que conciernen a la religión y que tiene por objeto cortar las controversias, no hacen sino irritar la cólera de los hombres en vez de corregirlos, que son para muchos ocasión de licencias sin límites, y que además los cismas no tiene por origen el amor a la verdad (el cual es, por el contrario, manantial de dulzura y de mansedumbre), sino un violento deseo de dominación.
42. Lo que prueba clarísimamente que verdaderos cismáticos son más los que condenan los escritos de los demás y acusan sediciosamente contra ellos a la mal contenida plebe, que los mismos escritores que, las más de las veces, no se dirigen sino a los hombres doctos y no llaman en su auxilio sino a la sana razón; además de que aquellos son verdaderos perturbadores del orden público que, en un Estado libre, pretenden destruir esta libertad de pensamiento, que nada puede aniquilar.
43. Así, pues, hemos demostrado: 1°. Que es imposible de privar a los hombres de la libertad de decir lo que piensan. 2°. Que si atentar al derecho a la autoridad de los soberanos, esta libertad puede considerarse a cada ciudadano, siempre que de ella no se aproveche para instituir alguna innovación en el Estado o para cometer alguna acción contraria a las leyes establecidas. 3°. Que cada cual puede gozar de esta misma libertad sin turbar la tranquilidad del Estado y sin que de ello resulten inconvenientes cuya represión no sea fácil. 4°. Que cada cual puede disfrutar de ella sin atentar a la piedad. 5°. Que las leyes que conciernen a las cosas de pura especulación son perfectamente inútiles. 6°. Que no solamente esta libertad puede concedérsele sin que la paz del Estado, la piedad y los derechos del soberano sean amenazados, sino que es necesaria a su conservación.

44. Allí, en efecto, donde se procure esclavizar a los hombres; allí donde se hace un proceso a las opiniones desidentes, y no a los individuos que faltan; allí donde se da como ejemplo el suplicio de las personas honradas, y estos suplicios se consideran como verdaderos martirios que inflaman la cólera de los hombres de bien y excitan en ellos sentimientos, no de piedad, sino de venganza, en vez de llevar a su alma el terror.
45. Las sanas prácticas y la buena fe se corrompen, el engaño y la perfidia prosperan, los enemigos de las víctimas triunfan viendo al poder hacer a su furor tales concesiones y, por tanto, constituirse en sectarios de las doctrinas cuyos intereses se consideran. ¿Qué sucede, en fin? Que estos hombres usurpan toda autoridad, se declaran inmediatamente elegidos de Dios, proclaman divinos sus decretos y simplemente humanos los que emanan del gobierno, a fin de someterlos a los decretos divinos, es decir, a sus propios decretos. ¿Quién desconoce lo contrario que es este exceso al bien del Estado?
46. Por esto concluyo, como ya lo he hecho en el capítulo XVIII, que nada hay más seguro para el Estado que encerrar la religión y la piedad entera en el ejercicio de la caridad y de la equidad, restringir la autoridad del soberano, tanto en lo que concierne a las cosas sagradas como en lo concerniente a las profanas, a los solos actos, y permitir, en lo restante, pensar y expresar libremente el pensamiento.
47. Aquí termina la exposición de la doctrina que había resuelto establecer en este *Tratado*. No me resta sino declarar que nada ha escrito en este libro que no someta de buen grado al examen de los soberanos de mi patria. Si juzgan que alguna de mis palabras es contraria a las leyes de mi país y al bien público, yo la retiro. Sé que soy hombre y puedo equivocarme; pero me atrevo a afirmar que he hecho todo lo posible para no engañarme y conformar, ante todo, mis escritos a las leyes de mi patria, a la piedad y a las buenas costumbres.

John Locke

Ensayo sobre el entendimiento humano⁸³

(SELECCIÓN)

Libro Primero

De las nociones innatas

Capítulo I

Introducción

Ep. 1. *La investigación acerca del entendimiento es agradable y útil.*

Puesto que el entendimiento es lo que sitúa al hombre por encima del resto de los seres sensibles y le concede todas las ventajas y potestad que tiene sobre ellos, es ciertamente un asunto, hasta por su dignidad, que amerita el trabajo de ser investigado. El entendimiento, como el ojo, en tanto nos permite ver y percibir todas las demás cosas, no se advierte a sí mismo, y precisa arte y esfuerzo para ponerlo a distancia y convertirlo en su propio objeto. Pero sean cuales fueren las dificultades que ofrezca esta investigación; sea cual fuere lo que nos tiene tan en la oscuridad a nosotros mismos, estoy cierto que toda la luz que podamos derramar sobre nuestras propias mentes, todo el trato que podamos establecer con nuestro propio entendimiento, no sólo será muy agradable, sino que nos acarreará grandes ventajas para el gobierno de nuestro pensamiento en la búsqueda de las demás cosas.

Ep. 2. *El designio.* Siendo, pues, este mi propósito de investigar los orígenes, la certidumbre y el alcance del entendimiento humano, junto con los fundamentos y grados de las creencias, opiniones y asentimientos, no me meteré aquí en las consideraciones físicas de la mente, ni me ocuparé en examinar en qué puede consistir su esencia, o por qué mociones de nuestros espíritus o alteraciones de nuestros cuerpos llegamos a tener sensaciones en nuestros órganos, o ideas en nuestros entendimientos, ni tampoco si en su formación, esas ideas, algunas o todas, dependen o no de la materia. Estas especulaciones, por más curiosas y entretenidas que sean, las dejaré a un

⁸⁰ Tomado de Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

lado como ajenas a los designios que ahora tengo. Bastará a mi actual propósito considerar las facultades de discernimiento del hombre según se emplean respecto a los objetos de que se ocupen, y tengo para mí que no habré malgastado mi empeño en lo que a este propósito se me ocurra, si, mediante este sencillo método histórico, logro dar alguna razón de la manera en que nuestros entendimiento alcanzan esas nociones que tenemos de las cosas, y si puedo establecer algunas reglas de la certidumbre de nuestro conocimiento o mostrar los fundamentos de esas persuasiones que se encuentran entre los hombres, tan varias, distintas, y del todo contradictorias, pero afirmadas, sin embargo, en algún lugar, con tanta seguridad y confianza, que quien considere las opiniones de los hombres, observe sus contradicciones, y a la vez considere el cariño y devoción con que son tenidas, y la resolución y vehemencia con que se las defiende, quizá llegue a sospechar que o bien no hay eso que se llama la verdad, o que el hombre no posee los medios suficientes para alcanzar un conocimiento cierto de ella.

Ep. 8. *Lo que mienta la palabra idea*. Esto fue lo que me pareció necesario decir respecto a la ocasión de esta investigación acerca del entendimiento humano. Pero, antes de proseguir con lo que he pensado a ese propósito, desde ahora debo excusarme con mi lector, por el frecuente uso de la palabra *idea* que encontrará en el Tratado que va a continuación. Siendo este término el que, según creo, sirve mejor para mentar lo que es el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa, lo he empleado para expresar lo que se entiende por *fantasma, noción o especie*, o aquello que sea en que se ocupa la mente cuando piensa; y no pude evitar el uso frecuente de dicho término.

Supongo que se me concederá sin dificultad que hay tales *ideas* en la mente de los hombres: todos tienen conciencia de ellas en sí mismos, y las palabras y los actos de los hombres muestran satisfactoriamente que están en la mente de los otros.

Nuestra primera investigación será, pues, preguntar cómo entran las ideas en la mente.

Capítulo II

No hay principios innatos en la mente

Ep. 1. *La manera como adquirimos cualquier conocimiento basta para probar que no es innato*. Es opinión establecida entre algunos hombres, que hay en el entendimiento ciertos principios innatos, ciertas nociones primarias, caracteres, como impresos en la mente del hombre, que el alma recibe en su primer ser y que trae al mundo con ella. Bastaría, para convencer al desprejuiciado lector de la falsedad de semejante suposición, limitarme a mostrar (como espero hacerlo en las siguientes partes de esta obra) de qué modo los hombres, con el solo empleo de sus facultades naturales, pueden alcanzar todo el conocimiento que poseen sin la ayuda de ninguna impresión innata, y pueden llegar a la certeza sin tales nociones o principios innatos. Porque me imagino que, fácilmente se concederá que sería impertinente suponer que son innatas las ideas de color, tratándose de una criatura a quien Dios dotó de vista y del poder de recibirlas, por medio de los ojos. Y no menos absurdo sería atribuir algunas verdades a ciertas impresiones de la naturaleza y a ciertos caracteres innatos, cuando podemos observar en nosotros mismos algunas facultades adecuadas para alcanzar tan fácil y seguramente un conocimiento de aquellas verdades, como si hubiesen sido originalmente impresas en nuestra mente.

Empero, como a un hombre no se le permite impunemente seguir sus propios pensamientos en la busca de la verdad cuando lo conducen, por poco que sea, fuera del camino habitual, expondré las razones que me hicieron dudar de la verdad de aquella opinión, para que sirvan de excusa a mi yerro, si en él he incurrido, lo que dejo al juicio de quienes, como yo, están dispuestos a abrazar la verdad doquiera que la hallen.

Capítulo IV

Otras consideraciones relativas a los principios innatos, tanto especulativos como prácticos

Ep. 2. *Las ideas, sobre todo las que pertenecen a los principios, no nacen con los niños.* Si consideramos con atención a los niños recién nacidos tendremos pocos motivos para pensar que traen con ellos muchas ideas al mundo. Porque, exceptuando, quizá, alguna tenue idea de hambre, de sed y de calor, y de algún dolor que pudieron haber sentido en el seno materno, no hay ni la menor apariencia de que tengan alguna idea establecida, y particularmente ninguna de aquellas *ideas que responden a los términos de que están formadas esas proposiciones universales* que se tienen por principios innatos. Uno puede percibir cómo, gradualmente y con el tiempo, las ideas entran en sus mentes, y que no reciben ninguna más, ni ninguna otra que no sean las que les proporcionan la experiencia y la observación de las cosas que se les presentan; lo cual bastará para satisfacernos que no se trata de rasgos originales impresos en la mente.

Ep. 3. De haber principios innatos, la proposición de que *es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo*, sería, sin duda, uno de esos principios. Pero habrá alguien que piense o alguien que diga que las ideas de *imposibilidad* o de *identidad* son ideas innatas? ¿Son, acaso, ideas que todos los hombres tengan y traigan al mundo? ¿Son, acaso, las ideas que primero se encuentran en los niños y que preceden a todas las ideas adquiridas? Tendrían que ser así si fueran innatas. Pero, pregunto, ¿tiene un niño alguna idea de la imposibilidad y de la identidad, antes de tener la idea de lo que es blanco o negro, dulce o amargo? Y ¿qué, acaso, por conocimiento de aquel principio es como concluye que no le sabe igual el pezón del pecho que ha sido frotado con ajeno? [...] Los nombres de *imposibilidad* e *identidad* se refieren a dos ideas tan distantes de ser innatas o de haber nacido con nosotros, que, por lo contrario, me parece que son de esas que requieren mucho esmero y atención para que lleguemos a formarlas bien en nuestro entendimiento. Tan lejos andan, en efecto, de ser ideas traídas al mundo con nosotros; tan alejadas de los pensamientos de la infancia y de la niñez, que, examinado el asunto, me parece se encontrará que les faltan a muchos hombres ya maduros.

Libro Segundo

De las ideas

Capítulo I

De las ideas en general, y de su origen

Ep. 1. *La idea es el objeto del acto de pensar.* Puesto que todo hombre es consciente para sí mismo de que piensa, y siendo aquello en que su mente se ocupa, mientras está pensando, las ideas que están allí, no hay duda de

que los hombres tienen en su mente varias ideas, tales como las expresadas por la palabra *blancura*, *dureza*, *dulzura*, *pensar*, *moción*, *hombre*, *elefante*, *ejército*, *ebriedad* y otras. Resulta, entonces, que lo primero que debe averiguarse es cómo llega a tenerlas. Ya sé que es doctrina recibida que los hombres tienen ideas natas y ciertos caracteres originarios impresos en la mente desde el primer momento de su ser. Semejante opinión ha sido ya examinada por mí con detenimiento, y supongo que cuanto tengo dicho en el libro anterior será mucho más fácilmente admitido una vez que haya mostrado de dónde puede tomar el entendimiento todas las ideas que tiene, y por qué vías y grados pueden penetrar en la mente, para lo cual invocaré la observación y la experiencia de cada quién.

Ep. 2. *Todas las ideas vienen de la sensación o de la reflexión.* Supongamos, entonces, que la mente sea, como se dice, un papel en blanco, limpio de toda inscripción, sin ninguna idea. ¿Cómo llega a tenerlas? ¿De dónde se hace la mente de ese prodigioso cúmulo, que la activa e ilimitada imaginación del hombre ha pintado en ella, en una variedad casi infinita? ¿De dónde saca todo ese material de la razón y del conocimiento? A esto contesto con una sola palabra, de la *experiencia*: he allí el fundamento de todo nuestro saber, y de allí es de donde en última instancia se deriva. *Las observaciones que hacemos acerca de los objetos sensibles externos, o acerca de las operaciones internas de nuestra mente, que percibimos, y sobre las cuales reflexionamos nosotros mismos, es lo que provee a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar.* Éstas son las dos fuentes del conocimiento de donde dimanar todas las ideas que tenemos o que podamos naturalmente tener.

Ep. 3. *Los objetos de la sensación, uno de los orígenes de las ideas.* En primer lugar, nuestros sentidos, que tienen trato con objetos sensibles particulares, transmiten respectivas y distintas *percepciones* de cosas a la mente, según los variados modos en que esos objetos los afectan, y es así como llegamos a poseer esas ideas que tenemos del *amarillo*, del *blanco*, del *calor*, del *frío*, de lo *blando*, de lo *duro*, de lo *amargo*, de lo *dulce*, y de todas aquellas que llamamos cualidades sensibles. Lo cual, cuando digo que eso es lo que los sentidos transmiten a la mente, quiere decir, que ellos transmiten desde los objetos externos a la mente lo que en ella producen aquellas percepciones. A esta gran fuente que origina el mayor número de las ideas que tenemos, puesto que dependen totalmente de nuestros sentidos y de ellos son transmitidas al entendimiento, la llamo *sensación*.

Ep. 4. *Las operaciones de nuestra mente, el otro origen de las ideas.* Pero, en segundo lugar, la otra fuente de donde la experiencia provee de ideas al entendimiento es la percepción de las operaciones interiores de nuestra propia mente al estar ocupada en las ideas que tiene; las cuales operaciones, cuando el alma reflexiona sobre ellas y las considera, proveen al entendimiento de otra serie de ideas que no podrían haberse derivado de cosas externas: tales las ideas de *percepción*, de *pensar*, de *dudar*, de *creer*, de *razonar*, de *conocer*, de *querer*, y de todas las diferentes actividades de nuestras propias mentes, de las cuales, puesto que tenemos de ellas conciencia y que podemos observarlas en nosotros mismos, recibimos en nuestro entendimiento ideas tan distintas como recibimos de los cuerpos que afectan a nuestros sentidos. Esta fuente de origen de ideas la tiene todo hombre en sí mismo, y aunque no es un sentido, ya que no tiene nada que ver con objetos externos, con todo se parece mucho y puede llamársele con propiedad sentido interno. Pero así como a la otra la llamé sensación, a ésta la llamo *reflexión*, porque las ideas que ofrece son sólo tales como aquellas que la mente consigue al reflexionar sobre sus propias operaciones dentro de sí misma. Por

lo tanto, en lo que sigue de este discurso, quiero que se entienda por *reflexión* esa advertencia que hace la mente de sus propias operaciones y de los modos de ellas, y en razón de los cuales llega el entendimiento a tener ideas acerca de tales operaciones. Estas dos fuentes, digo, a saber: las cosas externas materiales, como objetos de sensación, y las operaciones internas de nuestra propia mente, como objetos de reflexión, son, para mí, los únicos orígenes de donde todas nuestras ideas proceden inicialmente. Aquí empleo el término *operaciones* en un sentido amplio para significar, no tan sólo las acciones de la mente respecto a sus ideas, sino ciertas pasiones que algunas veces surgen de ellas, tales como la satisfacción o el desasosiego que cualquier idea pueda provocar.

Capítulo II

De las ideas simples

Ep. 1. *Apariencias no compuestas*. Para entender mejor la naturaleza, el modo y el alcance de nuestro conocimiento, es de observarse cuidadosamente una circunstancia respecto a las ideas que tenemos, y es que algunas de ellas son simples y algunas son complejas.

Aun cuando las cualidades que afectan a nuestros sentidos están, en las cosas mismas, tan unidas y mezcladas que no hay separación o distancia entre ellas, con todo, es llano que las ideas que esas cualidades producen en la mente le llegan, por vía de los sentidos, simples y sin mezcla [...]

Ep. 2. *La mente no puede hacerlas, ni destruirlas*. Estas ideas simples, los materiales de todo nuestro conocimiento, les son sugeridas y proporcionadas a la mente por sólo esas dos vías arriba mencionadas, a saber: sensación y reflexión. Una vez que el entendimiento está provisto de esas ideas simples tiene la potencia de repetirlas, compararlas y unirlas en una variedad casi infinita, de tal manera que puede formar a su gusto nuevas ideas complejas. Empero, no está en el más elevado ingenio o en el entendimiento más amplio, cualquiera que sea la agilidad o variedad de su pensamiento, inventar o idear en la mente una sola idea simple, que no proceda de las vías antes mencionadas; ni tampoco le es dable a ninguna fuerza del entendimiento destruir las que ya están allí [...]

Capítulo VIII

Otras consideraciones acerca de nuestras ideas simples

Ep. 9. *Cualidades primarias*. Así consideradas, las cualidades en los cuerpos son, primero, aquellas enteramente inseparables del cuerpo, cualquiera que sea el estado en que se encuentre, y tales que las conserva constantemente en todas las alteraciones y cambios que dicho cuerpo pueda sufrir a causa de la mayor fuerza que pueda ejercerse sobre él. Esas cualidades son tales que los sentidos constantemente las encuentran en cada partícula de materia con bulto suficiente para ser percibida, y tales que la mente las considera como inseparables de cada partícula de materia, aun cuando sean demasiado pequeñas para que nuestros sentidos puedan percibir las individualmente [...]

Ep. 10. Pero, en segundo lugar, hay cualidades tales que en verdad no son nada en los objetos mismos, sino potencias para producir en nosotros diversas sensaciones por medio de sus cualidades primarias, es decir, por el bulto, la forma, la textura y el movimiento de sus partes insensibles, como son sus colores, sonidos, gustos, etc. A éstas llamo *cualidades secundarias*.

Capítulo IX De la percepción

Ep. 1. *Es la primera idea simple producida por vía de reflexión.* Así como la percepción, en cuanto se ocupa de nuestras ideas, es la primera facultad de la mente, así también es la primera y más simple idea que tenemos por vía de la reflexión, y algunos le llaman pensar en general; aunque la palabra pensar propiamente quiere decir en lengua inglesa esa clase de operación de la mente acerca de sus ideas, en la cual la mente es activa, y por la cual, mediando cierto grado de voluntaria atención, considera algo. Porque en la mera y nuda percepción la mente es, en términos generales, sólo pasiva, y cuanto percibe no puede menos de percibirlo.

Ep. 2. *Sólo hay percepción cuando la mente recibe la impresión.* Lo que sea la percepción, todo el mundo lo sabrá mejor si reflexiona sobre lo que hace él mismo, cuando ve, oye, siente, etc., o cuando piensa, que no por cualquier explicación que yo pueda dar a ese respecto. Quienquiera que reflexione acerca de lo que acontece en su propia mente no podrá menos de advertirlo; y si no reflexiona, todas las palabras del mundo no podrán comunicarle alguna noción acerca del particular.

Capítulo X De la retentiva

Ep. 1. *La contemplación.* La siguiente facultad de la mente, por la cual avanza más hacia el conocimiento, es la que llamo *retención*, o sea, la conservación de aquellas ideas simples que ha recibido por vía de la sensación o de la reflexión. Esto se hace de dos modos. Primero, conservando por algún tiempo a la vista la idea que ha sido traída a la mente, y esto se llama la *contemplación*.

Ep. 2. *La memoria.* El segundo modo de retención consiste en el poder de revivir otra vez en nuestra mente aquellas ideas que, después de quedar impresas, han desaparecido o, han sido, como quien dice, puestas a un lado y fuera de vista. Eso es lo que hacemos al concebir el color o la luz, el amarillo o lo dulce, cuando el objeto que produce esas sensaciones no está presente. Ésta es la *memoria*, que es, como quien dice, el almacén de nuestras ideas [...]

Capítulo XII De las ideas complejas

Ep. 1. *Son las que la mente compone de ideas simples.* Hasta aquí hemos considerado aquellas ideas para cuya recepción la mente es sólo pasiva, es decir, aquellas ideas simples que recibe por la vía de la sensación y de la reflexión, antes mencionadas, de manera que la mente no puede producir ni una sola de esas ideas, ni tampoco puede tener ninguna idea que no consista enteramente de ellas. Pero aunque es cierto que la mente es completamente pasiva en la recepción de todas sus ideas simples, también es cierto que ejerce varios actos propios por los cuales forma otras ideas, compuestas de sus ideas simples, las cuales son como los materiales y fundamento de todas las demás. Los actos de la mente por los cuales ejerce su poder sobre sus ideas simples son tres: 1º Combinando en una sola idea compuesta varias ideas simples; es así como se hacen todas las *ideas complejas*.

2º El segundo consiste en juntar dos ideas, ya sean simples o complejas, para ponerlas una cerca de la otra, de tal manera que pueda verlas a la vez sin combinarlas en una; es así como la mente obtiene todas sus ideas de *relaciones*. 3º El tercero consiste en separarlas de todas las demás ideas que las acompañan en su existencia real; a esta operación llama *abstracción*, y es así como la mente hace todas sus *ideas generales* [...] A las ideas así hechas de varias ideas simples unidas las llamo ideas *complejas*. Tales son *la belleza, la gratitud, un hombre, un ejército, el universo*. Y aunque son compuestas de varias ideas simples, o de ideas complejas formadas de ideas simples, sin embargo, cuando la mente quiere, las considera a cada una por sí sola, como una cosa entera significada por un nombre.

Capítulo XXIII

De nuestras ideas complejas de substancias

Ep. 1. *Cómo se forman las ideas acerca de las substancias*. La mente estando abastecida, como ya he declarado, de una gran número de ideas simples que le llegan por vía de nuestros sentidos, según se encuentran en las cosas exteriores, o por vía de la reflexión sobre sus propias operaciones, advierte, además, que un cierto número de esas ideas, simples siempre van juntas; y que presumiéndose que pertenecen a una sola cosa, se les designa, así unidas, por un solo nombre, ya que las palabras se acomodan a la aprehensión común, y su utilidad consiste en expeditar la expresión de las ideas. De allí viene que, por inadvertencia, propendemos a hablar y a considerar lo que en realidad constituye una complicación de ideas juntas, como si se tratase de una idea simple. Porque, como ya he dicho, al no imaginarnos de qué manera puedan subsistir por sí mismas esas ideas simples, nos acostumbramos a suponer algún *substratum* donde subsistan y de donde resultan; el cual, por lo tanto, llamamos *substancia*.

Ep. 2. *Nuestra idea de la substancia en general*. De manera que si alguien se propone examinarse a sí mismo respecto a su noción de la pura substancia en general verá que no tiene acerca de ella ninguna otra idea, sino una mera suposición de no sabe qué soporte de aquellas cualidades que sean capaces de producir ideas simples en nosotros; cualidades que comúnmente se llaman *accidentes* [...] La idea, pues, que tenemos, y a la cual damos el nombre general de *substancia*, como no es nada sino el supuesto, pero desconocido, soporte de aquellas cualidades que encontramos existentes, y de las cuales imaginamos que no pueden subsistir, [...] sin alguna cosa que las sostenga, llamamos a ese soporte *substancia*, la cual, de acuerdo con el verdadero sentido de la palabra, significa en idioma llano lo que está debajo, o lo que soporta.

Guillermo Leibniz

La Monadología⁸⁴ (SELECCIÓN)

TESIS DE FILOSOFÍA O TESIS REDACTADA A FAVOR DEL PRÍNCIPE EUGENIO (1714)

1. La mónada, de que hablaremos aquí, no es otra cosa que una substancia simple, que entra a formar los compuestos; simple, es decir, sin partes.
3. Ahora bien; donde no hay partes no hay extensión, ni figura, ni divisibilidad. Y estas mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas.
6. Puede decirse, pues, que las mónadas no se podrían comenzar ni acabar sino de repente, es decir, sólo podrían comenzar por creación y acabar por aniquilamiento; mientras que lo compuesto comienza o acaba por partes.
7. Tampoco hay manera de explicar cómo una mónada puede ser alterada o cambiada en su interior por alguna otra criatura, puesto que nada puede transponerse a ella, ni concebirse en ella algún movimiento interno que pueda ser excitado, dirigido, aumentado o disminuido, como puede ocurrir en los compuestos, en los cuales hay cambios entre las partes. Las mónadas no tienen ventanas a través de las cuales pueda entrar o salir algo [...]
9. Es preciso también que cada mónada sea diferente de otra cualquiera, pues no hay nunca en la naturaleza dos seres que sean perfectamente iguales entre sí y en los cuales no sea posible encontrar una diferencia interna que esté fundada en una denominación extrínseca.
10. Doy también por admitido que todo ser creado está sujeto a cambio y, por consiguiente, también la mónada, creada igualmente, e incluso que ese cambio es continuo en cada una.
14. El estado pasajero que comprende y representa una multiplicidad en la unidad o en la substancia simple es propiamente lo que se llama percepción, la cual debe distinguirse de la apercepción o conciencia, como se verá después [...]

⁸⁴ Tomado de L. Rensoli: Ob. Cit.

15. La acción del principio interno, que produce el cambio o tránsito de una percepción a otra, puede llamarse apetición. Es verdad que el apetito no podría alcanzar siempre completamente toda la percepción a la cual tiende, pero obtiene siempre algo de ella y alcanza percepciones nuevas.

Nuevo tratado sobre el entendimiento humano⁸⁵

(SELECCIÓN)

Libro I

De las ideas innatas

Capítulo I

De si hay principios nativos en el espíritu humano

FILALETES. A la terminación de mis asuntos en Inglaterra, y a mi regreso de aquella nación, pensé en visitaros, señor, para reanudar nuestra antigua amistad y hablar con vos de cosas que nos son a ambos muy gratas, y sobre las cuales creo haber obtenido durante mi estancia en Londres nuevas conclusiones. Cuando en Amsterdam vivíamos vecinos, gustábamos de platicar sobre los principios y los medios de penetrar en la esencia de las cosas. Aunque nuestras opiniones fuesen a menudo divergentes, esta misma discrepancia hacía crecer el interés de nuestros diálogos, sin que lo opuesto de nuestros pareceres nos causara desazón alguna. Vos estabais por Descartes y por las doctrinas del célebre autor de la *Recherche de la vérité*, mientras que por mi parte encontraba más verosímiles y naturales las doctrinas de Gassendi expuestas y explicadas por Bernier. Ahora me siento considerablemente fortalecido en ésta mi manera de pensar por la lectura de la excelente obra de un ilustre escritor inglés a quien he tenido el honor de conocer en persona. Esta obra, publicada con el modesto título de *Tratado (Ensayo) sobre el entendimiento humano*, ha obtenido gran boga en Inglaterra. En poco tiempo se han hecho ediciones en latín y en francés, lo que contribuye mucho a la difusión de tan provechoso libro. Por mi parte, debo confesar que su lectura y las conversaciones con su autor me han sido de gran utilidad. Con éste hablé en Londres y alguna vez en Oates, en casa de Milady Masham, la distinguida hija del célebre Cudworth, el gran filósofo y teólogo inglés, y que ha heredado del autor del *Système intellectuel* su espíritu especulativo y

⁸⁵ Tomado de *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, Libro Primero, Cap. 1, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1988.

su afición a las altas investigaciones, como es prueba de ello la amistad que sostiene con el autor del tratado referido.

También he leído con placer la defensa que del autor hace una dama muy erudita y espiritual⁸⁶ contra algunos de los sabios que le han impugnado. En general, el autor se inclina de preferencia al sistema de Gassendi, que en el fondo es el de Demócrito. Cree en el espacio vacío y en los átomos, así como que la materia es susceptible de pensamiento: que no hay ideas innatas: que nuestro espíritu es una *tabula rasa*, y que no piensa constantemente. También parece inclinado a suscribir en parte las objeciones que Gassendi hace a Descartes. Ha enriquecido y robustecido este sistema con numerosas y excelentes observaciones, y no dudo ya que de ahora en adelante nuestro autor haya alcanzado una victoria definitiva sobre sus adversarios los peripatéticos y los cartesianos. Por estas razones, os aconsejo que leáis este libro, en caso de que no lo hayáis hecho ya; si lo habéis hecho, os ruego que me manifestéis vuestra opinión sobre el mismo.

TEÓFILO. Grande es mi regocijo por veros ya de vuelta tras de tan larga ausencia, después de haber resuelto felizmente vuestros importantes negocios, gozando de plena salud, recordando siempre nuestra antigua amistad y dedicando siempre el mismo celo a la investigación de las más importantes verdades. A mí me sucede lo mismo, y creo (si no me ciega el amor propio) haber hecho grandes progresos en este punto, y aun quizá mayores que los vuestros. Es verdad que yo lo necesitaba más que vos, pues íbais delante de mí. Vos estabais más familiarizado con los filósofos especulativos, mientras que yo mostraba más inclinación por la moral. Pero cada vez me voy convenciendo más de la fuerza que recibe la moral de los principios asentados por los grandes filósofos. El estudio de éstos me ha conducido a nuevas conclusiones. Así, pues, ha de ser un gran placer para nosotros cambiar impresiones sobre nuestras actuales opiniones. Y ante todo debo confesaros que ya no soy cartesiano y que me hallo más distanciado que nunca de vuestro Gassendi, cuyo saber y merecimientos no dejo de reconocer por esto. He encontrado un nuevo sistema, del cual me he informado en parte por las revistas científicas de París, Leipzig y Holanda y por el admirable diccionario de Bayle (art. Rorarius). Gracias a él creo ver ahora la esencia de las cosas a una nueva luz. Dicho sistema parece conciliar a Platón con Demócrito, a Aristóteles con Descartes, a los escolásticos con los modernos, y sobre todo, la teología y la moral con la razón. Toma lo mejor de todos ellos y parece avanzar más que otro sistema alguno. En él he encontrado una comprensible explicación de la unión del alma con el cuerpo, cosa que para mí era bastante oscura. Encuentro ahora los verdaderos principios de las cosas en las unidades sustanciales que encierra este sistema y en la armonía establecida de antemano entre ellas. Veo en esto una asombrosa sencillez y uniformidad; así que puede decirse que todo es lo mismo según los diferentes grados de perfección. Ahora comprendo lo que Platón entendía cuando consideraba la materia como un ser incompleto y transitorio, y lo que quería decir Aristóteles con su “entelequia”, y lo que quiere decir aquella promesa de otra vida que, según Plinio, el mismo Demócrito hizo.

¡Cuánta razón tenían los escépticos cuando se declaraban contra los sentidos, y en qué sentido puede decirse realmente, conforme a la opinión de Descartes, que los animales son autómatas, y cómo, sin embargo, tienen alma y sentimiento según la opinión del género humano! Veo también que

⁸⁶ C. Cakburu: *A Defence of Mr. Locke's Essay of Human Understanding*, 1702.

se debe conceder un sentido racional a la doctrina de aquéllos que atribuyen a todas las cosas vida y percepción, como lo hacen Cardan, Campanella, y mejor que ellos, la difunta condesa de Connaway, adepta de Platón, y nuestro llorado amigo Franz Mercurius van Helmont, que por lo demás se muestra bastante oscuro en sus incomprensibles y paradójicas opiniones, al igual que su también difunto amigo Enrique Moro. Veo que las leyes de la naturaleza, que antes de la aparición de este libro eran en gran parte desconocidas, tienen principios y orígenes que trascienden de lo material, si bien todo se realiza según leyes mecánicas. En este último punto los escritores espiritualistas citados, y aún los cartesianos, se han equivocado son sus “*Ap η* ”, al creer que las sustancias inmateriales son las que imprimen, si no la fuerza, por lo menos la dirección o destino de los movimientos corporales. Según el nuevo sistema, por el contrario, las almas y los cuerpos siguen sus propias leyes, lo que no impide que en lo necesario se obedezcan mutuamente. Por último, meditando este sistema he visto que el hecho de que los animales tengan también alma e Impresiones sensibles no se opone en manera alguna a la inmortalidad del alma humana, y aun puede decirse que nada hay más apropiado a demostrar nuestra inmortalidad que la idea de que todas las almas son imperecederas (*morte carent animae*), sin que por esto hayamos de caer en la trasmigración de las almas, pues no sólo éstas, sino también los animales, viven, sienten y obran. Esto sucede siempre y en todas partes como entre nosotros conforme a lo que llevo dicho, sino que los estados de los animales son más o menos perfectos y desarrollados, sin que necesitemos admitir nunca almas separadas de los cuerpos, siendo nosotros, en cuanto esto es posible, espíritu puro, a pesar de nuestros órganos, que por su influjo nunca puede perturbar las leyes de nuestra espontaneidad. Considero absurda la idea de un espacio vacío y de los átomos; pero no a causa del sofisma cartesiano, fundado en la supuesta identidad de la idea de cuerpo con la idea de extensión. Creo que existe un orden y una armonía universales que exceden a todo lo que se ha imaginado hasta hoy: la materia se encuentra constantemente en vías de organización; nada existe en vano, nada es estéril ni indiferente, nada uniforme, todo vario, pero en orden, y aunque la imaginación se rebele a concebirlo, existe una compenetración de todas y cada una de las partes del universo, cada una de las cuales constituye una unidad sustancial que representa la unidad del universo desde un punto de vista diferente.

Además de este nuevo análisis de las cosas, he comprendido mejor los conceptos, ideas o verdades. Comprendo ahora bien lo que significa una idea verdadera, clara y distinta, y, si es necesario emplear esta palabra, adecuada. Comprendo lo que son las verdaderas primarias y los axiomas verdaderos, la distinción entre las verdades necesarias y las contingentes o de hecho, el empleo de la razón en los hombres y las inferencias de los animales, que sólo son una sombra de aquélla. Es una palabra, os maravillaréis cuando oigáis todo lo que tengo que deciros, con lo que se realiza el conocimiento de la grandeza y la sabiduría de Dios. Pues no puedo ocultaros, ya que no tengo ningún secreto para vos, cuán penetrado esto de admiración y (si puedo expresar esta palabra) de amor por el Supremo Autor de todas las cosas y bellezas, después de haber visto que la perfección que este sistema descubre sobrepasa a todo lo que hasta ha concebido el pensamiento humano. Recordaréis que antes andaba yo muy inclinado a aceptar ciertos aspectos del espinosismo, que sólo atribuye a Dios un poder infinito sin perfección ni sabiduría, y que menospreciando la investigación de las causas finales, lo derivaba todo de una ciega necesidad. Pero los nuevos puntos de vista que he alcanzado han curado mi mente de estos errores, y hoy me complazco

en tomar el nombre de TEÓFILO. He leído el libro de aquel célebre inglés de que os he hablado. Le estimo mucho porque he hallado en él mucho bueno; pero creo que debemos ir más adelante y separarnos de sus ideas, cuando éstas aparecen demasiado estrechas y rebajan no sólo la condición del hombre, sino la del universo.

FIL. Ya me ponéis curioso por conocer todas esas cosas admirables; pero me parece eso demasiado bueno para que yo pueda creerlo fácilmente. Sin embargo, espero que de tantas cosas nuevas con que pensáis obsequiarme, algunas de ellas serán realidades. En este caso, contad conmigo. Sabéis que soy por naturaleza inclinado a rendirme a la razón y que me complazco en llamarme Filaletes. Sirvámonos, si os parece, de estos nombres; que tan emparentados están. Podemos hacer una prueba, pues ya que vos habéis leído el libro del célebre inglés que a mí tanto me gusta, y puesto que él trata en ese libro de los asuntos que a nosotros nos interesan, y sobre todo del análisis de nuestras ideas y de nuestros conocimientos, lo más corto será seguir el hilo de ese libro y ver lo que vos tenéis que advertir sobre él.

TEO. Acepto vuestra proposición. Aquí está el libro.

1. FIL. Lo he leído con tanta atención, que hasta conservo en la memoria expresiones que puedo repetir literalmente. Por lo tanto, sólo en contadas ocasiones tendremos que echar mano del texto. Hablaremos primero del origen de las ideas o conceptos (libro primero); luego, de las diferentes clases de ideas (libro segundo); de las palabras de que nos servimos para su expresión (libro tercero), y finalmente, de los conocimientos y verdades que de aquí se siguen (libro cuarto), que por cierto será esta última parte la que más nos detenga.

En lo que se refiere al origen de nuestras ideas, creo con este escritor y con otros muchos sabios, que no hay ni ideas ni principios innatos. *Para refutar semejante error basta, como luego veremos, demostrar que no se necesitan y que los hombres pueden adquirir todos sus conocimientos sin necesidad del concurso de ninguna impresión innata.*

TEO. Bien sabéis, Filaletes, que de largo tiempo soy yo de otra opinión, que siempre he creído y creo en la idea innata de Dios, afirmada por Descartes, y que lo sigo siendo, y por consiguiente, que creo también en otras ideas innatas que no pueden provenir de los sentidos. Al presente, merced al nuevo sistema, voy más allá, y hasta creo que todos los pensamientos y actividades de nuestra alma provienen de su propio fondo y no de las impresiones sensibles, como ya veréis. Mas, por el momento, dejemos a un lado esta cuestión y aceptemos que en cierto modo los sentidos exteriores son, en parte, la causa de todos nuestros pensamientos. Examinemos en qué medida, aun dentro del nuevo sistema (en cuanto se habla de la impresión del cuerpo sobre el alma, como los seguidores de Copérnico hablan, y con derecho, cuando se dirigen a los demás hombres, del movimiento del Sol), se debe afirmar que hay ideas y principios que no proceden de los sentidos, y que encontramos en nosotros, si bien los sentidos nos proporcionan ocasión para adquirir conciencia de ellos. Tiene razón nuestro autor para decir que lo que llamamos principios innatos son muchas veces nuestros mismos prejuicios y que recurrimos a aquella expresión para ahorrarnos la fatiga de analizarlos; y este abuso es el que ha despertado su celo contra dicha suposición. Ha querido combatir la pereza y superficialidad de aquellos que, bajo el pretexto de las ideas innatas y de las verdades impresas por la naturaleza en nuestro espíritu, y a las cuales concedemos gratuitamente nuestro asen-

timiento, no se quiere tomar el trabajo de analizar y depurar las fuentes, la coherencia y la certeza de estos conocimientos. En estos soy de su opinión y voy aún más lejos. Yo desearía que no se pusiera límite alguno a nuestro análisis, que se diese razón de todos los *términos*, siempre que se pueda, y que todos los axiomas que no son fundamentales fuesen demostrados o se abriese camino a su demostración sin tener en cuenta la opinión de los hombres a su asentimiento. Esto sería más provechoso de lo que se cree. Mas creo que el autor se ha dejado llevar de su celo, muy lamentablemente por cierto, y ha ido más allá de lo que debía. A mi juicio no ha discernido lo suficiente el origen de la verdades necesarias cuya fuente está en el entendimiento, del de las verdades empíricas procedentes de la experiencia de los sentidos, como también de nuestras representaciones confusas. Niego, pues, lo que vos presentáis como hecho cierto; a saber: que todos nuestros conocimientos puedan ser alcanzados sin necesidad de ideas innatas y ya veremos quién de nosotros dos está en lo cierto.

2. FIL. Ya lo veremos. Os concedo, querido Teófilo, que no hay opinión más generalmente admitida que la de que existen ciertos principios sobre los cuales todos los hombres están de acuerdo, por lo cual son llamados conceptos comunes (*xoway evuauxu*); de aquí infieren que estos principios son impresiones que nacen con nuestra alma.

3. FIL. Pero incluso si el hecho fuera cierto, es decir, aun cuando fuese verdad que estos principios son aceptados por todo el mundo, esta unanimidad no demostraría que son innatos, en cuanto se puede demostrar que los hombres han llegado a esta unanimidad por otro camino.

4. FIL. Pero es más; tal unanimidad no existe, ni siquiera en lo que se refiere a aquel célebre principio especulativo (pues de los prácticos no hay que hablar) de que todo lo que es, es, y que es imposible que algo sea y no sea a la vez, pues estos principios no son ni siquiera conocidos de una gran parte del género humano, que al conocerlos los tendría sin duda por verdades necesarias y, entre nosotros, por axiomas.

TEO. Yo fundo la certeza de los principios innatos, no en la unanimidad general con que son aceptados, pues ya os he dicho, Filaletes, que en mi opinión se debe tratar de demostrar todos los axiomas que no son fundamentales. También hay que tener en cuenta que algunas veces la general unanimidad, que no siempre es constante, puede proceder de tradiciones muy extendidas sobre el género humano, como el uso del tabaco, que en menos de un siglo se propagó por casi todas las naciones, si bien algunos insulares, que no conocen el fuego, no lo han podido adoptar. Así también algunos sabios, por ejemplo los teólogos de la secta de Arminio, han creído que el conocimiento de la Divinidad procede de una tradición muy antigua y muy extendida, y me inclino a creer, efectivamente, que la enseñanza puede explicar y justificar tal conocimiento. También parece ser que la naturaleza, por sí misma, nos inclina, aun sin haber recibido instrucción alguna, a este conocimiento, pues las maravillas del universo nos hacen pensar en un poder supremo. Se sabe de un niño, sordomudo de nacimiento, que adoraba a la Luna, y hay pueblos que temen a ciertos poderes invisibles sin que lo hayan imitado, que se sepa, de otros pueblos. Confieso, querido Filaletes, que esto no es aún la idea de Dios tal como hoy la poseemos; mas no por eso se puede negar que esta idea está en el fondo de nuestra alma, sin que, como ya veremos, proceda del exterior, y que las leyes divinas están en parte impresas en nuestra alma en forma de disposiciones naturales o como una especie de instinto. Pero estos son principios prácticos de que ya tendremos ocasión

de hablar. Entre tanto debemos reconocer que la creencia es un ser supremo es natural en el hombre. Y en verdad que, aun cuando hubiéramos de atribuir el primer germen de la idea de la Divinidad a las enseñanzas tradicionales de la revelación, sin embargo la facilidad con que los hombres aceptan estas enseñanzas dependen de una disposición natural. Pero ya veremos a continuación que las enseñanzas exteriores no hacen sino despertar lo que ya está latente en nosotros. Colijo de aquí que la opinión unánime de los hombres es un indicio, aunque no una demostración, de que existe un principio innato y que la prueba concluyente de estos principios consiste en la demostración de que su certeza procede simplemente de lo que hallamos en nuestro interior. Y para contestar a lo que decís contra la general aceptación de los dos grandes principios de la especulación, que tan firmemente establecidos están, os diré que, aun cuando no fueran conocidos, sin embargo serían innatos, porque los reconocemos y acatamos en cuanto los formulamos. Pero he de añadir que, en el fondo, todos los conocemos, y que por ejemplo, en cada momento nos servimos del principio de contradicción sin darnos cuenta de ello. Ningún hombre es tan lerdo que no perciba, en un negocio serio, la contradicción en que incurre un embustero que quiere engañarnos. Así, pues, aplicamos este principio, sin considerarlo expresamente, al modo que en los entimemas poseemos en potencia la premisa que se suprime, de la cual no sólo se prescinde en la enunciación, sino en el pensamiento.

5. FIL. Me sorprende lo que decís de esos conocimientos potenciales y de su encubrimiento interior, pues parece contradictorio afirmar que en nuestra alma existen verdades impresas de las cuales no nos damos cuenta.

TEO. Cautivo de ese prejuicio, no me asombro de que no admitáis las ideas innatas. Pero sí me maravilla que no hayáis parado mientes en que poseemos muchos conocimientos de los cuales no tenemos conciencia clara, hasta que los aplicamos. La memoria los conserva y el recuerdo debe reproducirlos, aun cuando a veces no lo hace. Esto se expresa en francés con la palabra *souvenir* (del latín *subvenire* acudir en ayuda), pues la recordación pide siempre un cierto esfuerzo o asistencia. De hecho, dada la multitud de nuestros conocimientos, necesitamos una ocasión para que aparezcan unos en vez de otros, pues es imposible recordar de pronto todo lo que sabemos.

FIL. En eso creo que tenéis razón, y he de confesar que la afirmación demasiado general de que siempre tenemos presente todas las verdades que están impresas en nuestra alma ha sido impremeditada por mi parte. Pero más difícil os será contestar a la siguiente objeción. Si de alguna proposición se puede decir que es innata, con el mismo derecho se podría decir que lo son todas las proposiciones racionales.

TEO. Os lo concedo respecto de todas aquellas ideas que yo opongo a las impresiones pasajeras fugitivas, así como respecto de las verdades necesarias o racionales que contrapongo a las verdades de hecho. En este sentido debemos decir que toda la aritmética y toda la geometría existen de una manera innata y virtual en nuestra alma, hasta el punto de que si ponemos atención a lo que ya está en el espíritu y lo ordenamos, podemos actuarlo sin necesidad de ninguna noción adquirida por la experiencia o por la tradición. Y esto lo demostró ya Platón en un diálogo en el cual supone que Sócrates, valiéndose de meras preguntas y sin ninguna enseñanza, le conduce a verdades abstrusas. Por consiguiente, podremos reconstruir o formar estas ciencias encerrados en una habitación y aun con los ojos tapados, sin que las verdades que para ello se necesitan las adquiramos por los

sentidos, si bien es verdad que nunca llegaríamos a la consideración de las ideas de que aquí se trata si no hubiéramos visto o palpado nada antes. Pues en virtud de una admirable economía de la naturaleza, no tenemos ningún pensamiento abstracto que no se apoye en algo sensible, aunque sea en signos sensibles, como letras y sonidos; pero advirtiéndolo que entre los signos, que son arbitrarios, y las ideas, no existe ninguna relación necesaria. Si las huellas sensibles no fueran imprescindibles, no se produciría la armonía preestablecida entre el cuerpo y el alma, de la cual ya llegará la ocasión de hablar en detalle. Pero esto no obsta en modo alguno a que el espíritu saque de sí mismo las verdades necesarias. Y así se ve también cuán lejos puede llegar sin ayuda de ninguna especie y sólo por virtud de una lógica y una aritmética naturales, como lo demuestra aquel niño sueco que, por medio de una educación adecuada, llegó a hacer cálculos prodigiosos de memoria, sin saber leer ni escribir si no recuerdo mal lo que me refirieron. Realmente no pudo llegar a la extracción de raíces; pero nada impide creer que hubiera llegado a realizar estas operaciones por virtud de un nuevo método. Esto demuestra que la dificultad de adquirir conciencia de lo que en nuestro espíritu llevamos, tiene diversos grados. Hay principios innatos conocidos de todos y muy fáciles de concebir; hay proposiciones cuya verdad se descubre en el primer momento y merced a las cuales formamos una ciencia natural más vasta en unos que en otros. Y por último, en un sentido más amplio, cuya aplicación se recomienda para poseer conceptos más vastos y determinados, podemos considerar como innatas todas aquellas verdades susceptibles de ser derivadas de conocimientos originariamente innatos, porque el espíritu las saca de su mismo fondo, aunque a menudo no resulte cosa fácil. Si alguien diese otro sentido a estas expresiones, no estoy dispuesto a disputar con él sobre meras palabras.

FIL. He convenido en que puede haber muchas cosas en el alma de que no tenemos conciencia actual, pues no siempre recordamos en un momento dado todo lo que sabemos; pero las tenemos que haber aprendido antes, conociéndolas previamente de un modo expreso. Si, pues, podemos decir que hay algo que el alma lleva en sí misma, si bien aún no hemos llegado a su conocimiento, esto sólo significa que el alma posee la facultad de conocer dichas cosas.

TEO. ¿Y por qué no había de tener esto otra causa, por ejemplo, que el alma puede contener en sí algo, sin tener conciencia de que lo contiene? Pues desde el momento en que concedéis que un conocimiento adquirido puede estar oculto en el alma por medio de la memoria, ¿por qué no ha de poseer la naturaleza un conocimiento originario de una manera oculta? Todo lo que es natural en una sustancia que se conoce a sí misma, ¿debe ser también conocido desde el primer momento? O por el contrario. ¿No será verdad que una sustancia de este género (como nuestra alma) puede poseer propiedades y disposiciones que le sea imposible conocer de una vez? Los platónicos creían que todos nuestros conocimientos son recuerdos y que, por consiguiente, las verdades que aporta el alma al nacer el hombre, son huellas de conocimientos expresos que adquirió el hombre en una existencia pasada. Pero esta creencia carece de justificación, y fácil es advertir que las almas (admitiendo su preexistencia), ya en sus anteriores estados, por remotos que fueren, poseían estos conocimientos de una manera innata, por lo cual tendría que referirlos a otra existencia anterior, en la cual serían innatos o por lo menos de creación propia. Y se tendría que retroceder al infinito y admitir la eternidad del alma, caso en el cual dichos conocimientos serían innatos o espontáneos de hecho, porque nunca habrían tenido comienzo en el alma.

Pero si se quiere afirmar que cada estado anterior contiene algo de un estado precedente, que no transmite a los siguientes, se podría objetar que manifiestamente ciertas verdades evidentes tendrían que ser comunes a todos estos estados. Sea de ello lo que quiera, de todas las fases del alma se puede decir que todas las verdades necesarias son innatas y se pueden demostrar con elementos que llevamos en nosotros mismos ya que no se pueden fundar en la experiencia como las verdades de hecho. ¿Por qué no podría haber en el alma algo de lo cual nunca se hubiese hecho uso? [...]

FIL. Por ese estilo podría llegarse a decir que en el alma hay impresas ciertas verdades que no conocemos ni conoceremos nunca, lo cual me parece algo extraño.

TEO. No veo en ello nada absurdo, si bien no pueda afirmarse que tales verdades existan. Pues pudieran desarrollarse en el espíritu, en un estado futuro, cosas que en la vida presente no podemos conocer.

FIL. Mas, supuesto que haya verdades que puedan estar impresas en el entendimiento, sin que éste las perciba, no veo cómo, con relación a su origen, pueden diferir de las verdades que es capaz de conocer.

TEO. El espíritu no sólo es capaz de conocer estas verdades, sino de descubrirlas dentro de sí mismo. Si sólo tuviera la facultad o la capacidad simplemente pasiva de recibir en sí los conocimientos, tan vaga como la capacidad de la cera de adquirir formas y del papel de escribir en él palabras, no sería la fuente de verdades necesarias, como lo es según la prueba que he suministrado, pues es incontrovertible que los sentidos no bastan para comprender la necesidad de dichas verdades, y que, por lo tanto, el espíritu tiene facultades no sólo pasivas, sino activas, para sacar de su seno dichas verdades, si bien se requieran los sentidos para dar la ocasión y para suministrar la atención necesaria y para llevarlo más a unas que a otras. Por esto veréis que los que piensan de otra manera, si bien son sabios responsables, no parece que han reflexionado lo suficiente sobre las consecuencias de la distinción, que, como ya indiqué antes y como toda nuestra investigación demuestra, existe entre las verdades necesarias o eternas y las verdades de experiencia. La prueba fundamental de las verdades necesarias no puede provenir más que del entendimiento, mientras que las verdades de otra clase proceden de la experiencia o de las observaciones de los sentidos. Nuestro espíritu es capaz de reconocer tanto las unas como las otras: es la fuente de las primeras, y por muy numerosas que sean las experiencias particulares que de una verdad universal se pueda tener, no podremos asegurarnos de ella por la inducción sin conocer su necesidad.

FIL. ¿Pero si las palabras “estar en el entendimiento” quieren expresar algo positivo que deben significar tanto como ser comprendidas por el entendimiento?

TEO. Para nosotros significa otra cosa; para que algo esté en el entendimiento, basta que en él pueda ser hallado y que las fuentes, es decir, las pruebas originarias de las verdades de que se trata, sólo estén en el entendimiento; los sentidos pueden insinuar estas verdades, justificarlas y confirmarlas, pero no demostrar su certeza infalible y eterna.

FIL. No obstante, todo el que se tome la molestia observar con alguna atención el proceder del entendimiento, verá que el asentimiento que el espíritu

concede al instante a estas verdades, depende de la facultad del espíritu humano.

TEO. Todo eso es exacto; pero precisamente la relación especial en que el espíritu humano está con estas verdades, hace que el ejercicio de su facultad con respecto de ellas sea fácil y natural, y en este sentido se llaman innatas. No se trata, pues, de una mera facultad, de la mera posibilidad de comprenderlas, sino de una disposición, de una aptitud, de una preformación que determina a nuestra alma y hace que ésta pueda formarlas. Y esta diferencia es igual a la que existiría entre las figuras que se da a la piedra o al mármol y entre las que ya señalan sus vetas o pueden señalar si el artista las aprovecha.

FIL. Pero, ¿no es cierto que las verdades son posteriores a las ideas de que proceden? Ahora bien; las ideas proceden de los sentidos.

TEO. Las ideas intelectuales, que son la fuente de las verdades necesarias, no proceden de los sentidos; y vos mismo habéis reconocido que hay ideas que se deben a la reflexión del espíritu cuando éste vuelve sobre sí mismo. Por lo demás, es cierto que el claro conocimiento de las verdades (*tempora vel natura*), según el tiempo, y la naturaleza es posterior al de las ideas, porque la naturaleza de las verdades dependen de las ideas, aun antes que unas y otras hayan llegado expresamente a la conciencia, y las verdades en que entran las ideas procedentes de los sentidos dependen, por lo menos en parte, de los sentidos. Pero las ideas que proceden de los sentidos son confusas, y lo mismo puede decirse, por lo menos en parte, de las verdades que de ellas dependen, mientras que las ideas intelectuales y las verdades de ellas dependientes son precisas y claras, y ni unas ni otras deben su origen a los sentidos aunque es cierto que sin los sentidos no pensaríamos nunca en ellas.

FIL. Pero en vuestra opinión, los números son ideas intelectuales, y sin embargo, las dificultades del cálculo dependen de la dificultad de representarse claramente en la conciencia las ideas particulares. Un adulto, por ejemplo, sabe que 18 y 19 suman 37 con la misma evidencia con que sabe que 1 y 2 hacen 3; y sin embargo, un niño no.

TEO. Debo concederos que la dificultad de representarse en la mente con exactitud las verdades, se relaciona a veces con la dificultad de adquirir conciencia de las ideas. Sin embargo, creo que en su ejemplo se trata de aplicar ideas que se poseen ya, pues aquellos que han aprendido a contar hasta 10 y a seguir contando por una repetición de las decenas, comprenden sin dificultad lo que significan 18, 19 y 37 (a saber: una, dos o tres veces diez, con 8, 9 ó 7); mas para sacar consecuencia de que 18 + 19 hacen 37 se necesita más atención que para saber que 1 + 2 hacen 3, que en el fondo es la definición de 3.

18. FIL. No es privilegio de los números o de las ideas que vos llamáis “intelectuales” suministrar proposiciones de esas que una vez oídas arrancan nuestro asentimiento. Las hay también en la física y en todas las demás ciencias, y aun los mismos sentidos nos la proporcionan. De esta clase es, por ejemplo, la proposición: dos cuerpos no pueden estar a la vez en un mismo lugar, verdad de la cual estamos convencidos, del mismo modo que de las siguientes: es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo; lo blanco no es lo rojo; un cuadrilátero no es un círculo; lo amarillo no es lo dulce.

TEO. Sin embargo, estas proposiciones contienen diferencias. La primera, que expresa la imposibilidad de que los cuerpos se penetren unos a otros, necesita una prueba. De hecho la rechazan todos aquellos que, como los peripatéticos y el difunto caballero Digley, creen en la condensación y la rarefacción, aparte de los cristianos, que en su mayor parte profesan la opinión contraria, pues creen que para Dios es posible la penetración de los cuerpos. Pero las otras proposiciones son idénticas o casi idénticas, y las proposiciones idénticas o inmediatas no necesitan pruebas. En cambio, las proposiciones que provienen de los sentidos —como el juicio: el amarillo y lo dulce no son una misma cosa— son simplemente la aplicación del principio general de identidad a casos particulares.

FIL. Toda proposición compuesta de dos ideas, una de las cuales es incompatible con la otra, como por ejemplo: el rectángulo no es un círculo, lo amarillo no es lo dulce, merece nuestro asentimiento no bien es enunciada tan segura e indiscutiblemente como aquella proposición general: “es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo”.

TEO. Esto proviene que una de ellas (la proposición general) constituye el principio, y la otra (en la cual expresamos la incompatibilidad de una idea con la idea opuesta) constituye la aplicación del principio.

FIL. Más bien me parece que el principio general supone la negación particular y que esta última constituye el fundamento de aquél. Pues la proposición: “lo que es lo mismo no es diferente” es aún más fácil de comprender que el principio general de contradicción. Por este estilo debemos considerar una multitud de proposiciones de este género que expresan la incompatibilidad de una idea con otra, como innatas, sin hablar de las demás verdades. De aquí se deduce que, como ninguna proposición puede ser innata sin que lo sean las ideas que la forman, se debe sentar que todas las representaciones que tenemos de los colores, sonidos, gustos, figuras, etc., son innatas.

TEO. No comprendo cómo la proposición: “lo mismo no es lo diferente” haya de ser el origen del principio de contradicción y más comprensible que él, pues a mí me parece que obramos más libremente al decir que *A* no es *B* que al decir que *A* no es no-*A*. Y la razón de que *A* no sea *B* estriba en que *B* contiene en sí la nota no-*A*. Por lo demás, con arreglo al sentido que hemos dado a la expresión “verdad innata”, la proposición: “lo dulce no es lo amargo” no es innata. Pues las sensaciones de lo dulce y de lo amargo proceden de los sentidos exteriores. Por consiguiente, hay aquí un razonamiento mixto (*Hybrida conclusio*), por lo cual el *axioma* es aplicado a una verdad sensible. Más por lo que se refiere la proposición: “El rectángulo no es un círculo”, se puede decir que es innato, pues al concebirlo hacemos una subversión o aplicación del principio de contradicción a un contenido del entendimiento, en cuanto nos damos cuenta de que estas dos ideas innatas contienen conceptos inconciliables.

19. FIL. Si afirmáis que las proposiciones particulares y evidentes por sí mismas, cuya verdad se reconoce en cuanto son enunciados, por ejemplo: que el verde no es el rojo, deben ser considerados como consecuencias de otras proposiciones más generales, las cuales pueden conceptuarse como otras tantas verdades innatas, parece no tenéis en cuenta que estas proposiciones especiales no pueden ser aceptadas como verdades incontrovertibles por aquellos que no conocen los principios generales mencionados.

TEO. A eso ya he contestado antes: nos apoyamos en esos principios generales de igual modo que en el entimema nos apoyamos en una premisa que se omite, pues si bien frecuentemente al inferior no pensamos con toda claridad en lo que hacemos, como tampoco al andar o al saltar nos fijamos en lo que hacemos, la fuerza del razonamiento consiste sin embargo, en parte, en aquello que se omite y que no puede ser encontrado en otra parte, como lo comprendemos cuando queremos justificarla.

20. FIL. Sin embargo, parece que las ideas abstractas y generales son más extrañas a nuestro espíritu que los conceptos y verdades especiales; por lo tanto, éstos deben ser más familiares al espíritu que el principio de contradicción, del cual, según vos mismo decís, no son más que aplicaciones.

TEO. Efectivamente, empezamos por adquirir conciencia de las verdades particulares, como también de las ideas más complejas y groseras; pero no es menos verdad que la naturaleza empieza por lo más sencillo y que la fundamentación de las verdades especiales dependen de las más generales, de las cuales sólo son ejemplos. Luego, si queremos seguir el orden natural de las cosas, debemos empezar por lo más sencillo. Ya que los principios generales penetran en nuestro pensamiento, y forman, por decirlo así, su constitución. Son, pues, necesarios, como lo son los músculos y los tendones, aunque no nos damos cuenta de ello. El espíritu se apoya en cada momento en estos principios; pero no siempre consigue representárselos claramente, porque ello implica una gran atención sobre sus actos que no poseen la mayoría de los hombres, poco habituados a la reflexión. ¿No tienen los chinos sonidos articulados, como nosotros? Y sin embargo, a causa de su manera de escribir no han llegado a hacer de esos sonidos un alfabeto. Así poseemos otras muchas cosas sin saberlo.

21. FIL. Y si el espíritu suscribe tan pronto ciertas verdades ¿no pudiera provenir esto de la consideración de la naturaleza de las cosas, que no le permite juzgar de otro modo y no de que dichas proposiciones estén impresas naturalmente en nuestro espíritu?

TEO. Tan cierto es lo uno como lo otro. La naturaleza de las cosas y la del espíritu obran aquí de consumo. Cuando oponéis la consideración de las cosas a la conciencia de lo que en nuestro espíritu está impreso, esta objeción da a entender que aquéllos cuya opinión seguís, entienden por verdades innatas solamente aquellas proposiciones que aceptamos por una especie de instinto natural, aun en los casos en que las reconocemos de un modo confuso. Hay verdades de este género, y ya tendremos ocasión de hablar de ellas; sin embargo, lo que se llama la luz natural supone un conocimiento claro, y a menudo, la consideración de la naturaleza de las cosas no es más que la consideración de la naturaleza de nuestro espíritu y de aquellas ideas innatas que no se necesita buscar en el exterior. Así, pues, yo llamo verdades innatas a aquéllas que para ser reconocidas sólo necesitan de tal consideración. A la objeción del párrafo 22, de que decir que las ideas innatas están implícitas en el espíritu no es sino decir que el espíritu posee la facultad de reconocerlas, ya he contestado en el párrafo 5. Allí he manifestado que el espíritu posee, además, la facultad de descubrirlas en sí mismo y la disposición natural de reconocer su verdad cuando piensa rectamente.

23. FIL. A lo que parece, pensáis que aquellos a quienes por primera vez se les enuncia dichos principios generales no aprenden nada nuevo con ellos.

Pero claro está que por lo menos aprenden los nombres, y por tanto las verdades y hasta las ideas de que tales verdades dependen.

TEO. No se trata aquí de nombres, que en cierto modo son arbitrarios, mientras que las ideas y las verdades son naturales. Pero por lo que se refiere a las ideas y a las verdades, me atribuí una doctrina de la cual estoy muy distante, pues concedo que nosotros podemos conocer las ideas y verdades innatas, ya poniendo atención a su origen, ya por confirmación de la experiencia. Por consiguiente, no hago la suposición a que os referís, como si en el caso de que habláis no aprendiésemos nada nuevo. Pues no puedo suscribir la proposición “todo lo que se aprende es innato”. Las verdades de los números están en nosotros, y sin embargo se aprende, en cuanto o se derivan de sus fuentes por el procedimiento demostrativo (lo que demuestra su carácter innato), o se confirman por ejemplos, como lo hace el cálculo ordinario, que no conociendo el origen de sus reglas, las transmite por tradición, y a lo sumo, antes de enseñarlas las legitima por la experiencia, llevándolas tan lejos cuanto parece adecuadas. Es más; un experto matemático que no conozca los descubrimientos de otro anterior se ve obligado a contentarse con este método inductivo para los mismos fines de descubrir dicho origen. Así procedía un célebre escritor de París en tiempos de mi residencia en esa ciudad, el cual analizaba mi prueba de mi tetragonismo aritmético por comparación con los números de Ludolf, en la esperanza de encontrar algún defecto; y tenía razón para dudar, mientras no se le proporcionase la demostración que nos dispensa a todos de tales pruebas, las cuales se pueden continuar indefinidamente sin llegar nunca a una certeza absoluta. Es más; la experiencia suministra en todo caso la prueba de esta última circunstancia pues hay progresiones en las cuales se puede continuar indefinidamente antes de notar la clase de variación y la ley a que están sometidas.

FIL. Pero, ¿no sería posible que no sólo las expresiones o palabras de las cuales nos servimos, sino también las ideas, nos llegasen de fuera?

TEO. Entonces habríamos de estar también fuera de nosotros mismos pues las ideas intelectuales o de la reflexión proceden de nuestro espíritu, y yo quisiera saber cómo podríamos tener la idea del ser si no fuéramos seres nosotros mismos y hallásemos el “ser” en nosotros.

FIL. Pero, ¿qué diréis de esta demanda de un amigo mío? “Si alguien —dice— puede mostrarme una proposición en la que las ideas sean innatas, que me la diga; no podría prestarme mayor servicio”.

TEO. Yo le recordaría las proposiciones de la aritmética y de la geometría todas las cuales son de este género, y no se encontraron almas en el dominio de las verdades necesarias.

25. FIL. Esto parecerá singular a muchas personas. ¿Es que puede decirse que las ciencias más difíciles y más profundas son innatas?

TEO. Su conocimiento efectivo no lo es; pero si aquel que podríamos llamar su conocimiento posible, así como la figura que forman las vetas de mármol está en el mármol antes de que el trabajo la descubra.

FIL. Pero, ¿es posible que los niños cuando adquieren representaciones procedentes del exterior, y a las cuales prestan su aquiescencia, no tengan conciencia alguna de estas nociones que se consideran innatas, y que forman, por decirlo así, una parte de su espíritu, en el cual están impresas con trazos

indelebles? Si así fuera, la naturaleza se hubiera tomado un trabajo inútil, o hubiera impreso mal tales caracteres puesto que dichos rasgos no pueden ser observados por ojos que, sin embargo, ven bien otras cosas.

TEO. La clara conciencia de aquello que tenemos dentro de nosotros depende de una determinada atención y de un cierto orden. Ahora bien; no sólo es posible, sino conveniente, que los niños presten mayor atención a las nociones de los sentidos, pues la atención se rige por las necesidades. Además, la experiencia demuestra que no ha sido en balde el trabajo de la naturaleza al poner en nosotros conocimientos innatos, pues sin este no habría posibilidad de llegar a conocer las verdades necesarias en las ciencias demostrativas ni de averiguar las razones de los hechos, y no nos distinguiríamos de los animales.

26. FIL. Y si hay verdades innatas, ¿no deberá haber también pensamientos innatos?

TEO. Nada de eso, pues los pensamientos son acciones, mientras que los conocimientos y las verdades, en cuanto están en nosotros, aun cuando no pensamos en ellos, son capacidades y disposiciones naturales, y nosotros sabemos muchas cosas en las cuales no pensamos apenas.

FIL. Es difícil imaginar cómo puede haber en el espíritu una verdad en la cual éste nunca ha pensado.

TEO. Eso es lo mismo que si se dijera que es difícil comprender cómo puede haber vetas en el mármol antes de que las descubran. Esta objeción se parece mucho a una petición de principio, pues todos aquellos que admiten verdades innatas sin recurrir a la reminiscencia platónica, las admiten aun concediendo que no se haya pensado en ellas. Por lo demás, este razonamiento demuestra demasiado, pues si todas las verdades hubieran de ser pensamientos actuales, no sólo escaparían a nosotros todas las verdades en las que no hubiéramos pensado nunca, sino también aquellas en las cuales se ha pensado, si, pero actualmente no se piensa. Y si las novedades no son pensamientos sino hábitos y aptitudes, naturales o adquiridas, nada impide que haya en nosotros aquellas en las cuales nunca se haya pensado ni se pensará jamás.

FIL. Si los principios generales fueran innatos, aparecerían con gran claridad en el espíritu de muchos hombres, y es así que allí no encontramos rastro de ellos (me refiero a los niños, a los imbeciles y a los salvajes), pues éstos son los que están menos falseados por el hábito y la impresión de opiniones ajenas.

TEO. Creo que no es así como debemos juzgar en este punto. Los principios innatos sólo aparecen cuando la atención se fija en ellos, atención de que aquellos hombres no disponen o la aplican a otras cosas. Sólo piensan en las necesidades corporales, mientras que los pensamientos puros y depurados de todo lo sensible, como corresponde a la razón, sólo se adquieren a costa de noble esfuerzo. Es cierto, en efecto, que el espíritu de los niños y de los salvajes está menos adulterado por el hábito; pero también está menos perfeccionado por la educación intelectual, que es la que nos hace capaces de atención. Sería injusto que la luz más clara brillase en aquellos espíritus que menos lo merecen y que están envueltos en las más espesas tinieblas. No se debe rendir tantos honores a la ignorancia y a la barbarie cuando se es tan culto e ingenioso como lo sois vos, Filaletes, y vuestro excelente autor,

pues a eso equivale rebajar los dones de Dios. En efecto, podría decirse que cuanto más ignorante es una persona, más se acerca a los rasgos de un trozo de mármol o de un pedazo de madera, los cuales no tienen mácula ni pecado; pero, por desgracia, no es este el punto en que a ellos nos acercamos. Por consiguiente, en cuanto somos capaces de conocimiento, debemos esforzarnos por adquirirlo, y nuestro pecado es mayor cuanto menor es nuestra cultura.

George Berkeley

Principios del conocimiento humano⁸⁷

(SELECCIÓN)

I. *Los objetos del conocimiento humano*

Es evidente para quienquiera que haga un examen de los objetos del conocimiento humano que éstos son: o *ideas* impresas realmente en los sentidos, o bien percibidas mediante atención a las pasiones; o finalmente, ideas formadas con ayuda de la imaginación y de la memoria, por composición y división o, simplemente, mediante la representación de las ideas percibidas originariamente en las formas antes mencionadas.

La vista me da idea de la luz, del color en sus diferentes grados, variaciones y matices. Mediante el tacto percibo, por ejemplo, lo blanco y lo duro, el calor y el frío, el movimiento y la resistencia, y de todo esto el más y el menos, bien como cantidad o como grado. El olfato me depara olores; el paladar, sabores; y el oído lleva a la mente los sonidos con sus variados tonos y combinaciones.

Y cuando se ha observado que varias de estas ideas se presentan simultáneamente, se viene a significar su conjunto con un nombre y ese conjunto se considera como una cosa. Así, por ejemplo, observamos que van en compañía un color, gusto y olor determinados junto con cierta consistencia y figura: todo ello lo consideramos como una cosa distinta: significada por el nombre de *manzana*.

II. *Mente, espíritu, alma*

Además de esta innumerable variedad de ideas u objetos del conocimiento, existe igualmente algo que las conoce o percibe y ejecuta diversas operaciones sobre ellas, como son el querer, el imaginar, el recordar, etc. Este ser activo que percibe es lo que llamamos mente, *alma, espíritu, yo* [...] la existencia de una idea consiste simplemente en ser percibida.

⁸⁷ Tomado de Edición digitalizada.

IV. La opinión vulgar implica una contradicción

[...] Pues, ¿qué son los objetos mencionados sino las cosas que nosotros percibimos por nuestros sentidos, y qué otra cosa percibimos aparte de nuestras *propias ideas o sensaciones*?

V. Causa de este prevaleciente error

Examinando a fondo esta opinión que combatimos, tal vez hallaremos que su origen es en definitiva la doctrina de las ideas *abstractas*. Pues, ¿puede haber más flagrante abuso de la abstracción que el distinguir entre la existencia de los objetos sensibles y el que sean percibidos, concibiéndolos existentes sin ser percibidos? [...]

[...] todos los cuerpos que componen la maravillosa estructura del universo, sólo tienen sustancia en una mente; su ser (*esse*) consiste en que sean percibidos o conocidos [...]

XXXVII. Rechazamos la noción filosófica de sustancia

Se dirá que la consecuencia de todo esto es la negación de toda sustancia corpórea.

A lo que respondo que, si la palabra *sustancia* se toma en el sentido vulgar, esto es, como una combinación o reunión de cualidades sensibles, extensión, figura, volumen, peso, etc., en ninguna manera se puede decir que hayamos negado su existencia.

Pero tomada la palabra sustancia en sentido filosófico, como *sustentáculo de accidentes, o cualidades que existan fuera de la mente*, es indudable que la negamos, si es que se puede negar aquello que jamás ha existido, ni aún en la imaginación.

David Hume

Tratado sobre la naturaleza humana⁸⁸

(SELECCIÓN)

Parte Primera

De las ideas: su origen, composición y abstracción

Sección I

Del origen de nuestras ideas

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos géneros distintos que yo llamo impresiones e ideas. La diferencia entre ellos consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que se presentan a nuestro espíritu y se abren camino en nuestro pensamiento y conciencia. A las percepciones que penetran con más fuerza y violencia llamamos impresiones, y comprendemos bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones, tal como hacen su primera aparición en el alma. Por ideas entiendo las imágenes débiles de éstas en el pensamiento y razonamiento, como, por ejemplo, lo son todas las percepciones despertadas por el presente discurso, exceptuando solamente las que surgen de la vista y tacto y exceptuando el placer o dolor inmediato que pueden ocasionar [...]

Existe otra división de nuestras percepciones que será conveniente observar y que se extiende a la vez sobre impresiones e ideas. Esta división es en simples y complejas. Percepciones o impresiones e ideas simples son las que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas y pueden ser divididas en partes. Aunque un color, sabor y olor particular son cualidades unidas todas en una manzana, es fácil percibir que no son lo mismo, sino que son al menos distinguibles las unas de las otras [...]

Sección IV

De la conexión o asociación de las ideas

Como todas las ideas simples pueden ser separadas por la imaginación y pueden ser unidas de nuevo en la forma que a ésta agrade, nada sería más

⁸⁸Tomado de Edición electrónica, Servicio de Publicaciones, Diputación de Albacete, 2001. (Traducción de Vicente Viqueira.)

explicable que las operaciones de esta facultad si no estuviese guiada por algunos principios universales que la hacen en alguna medida uniforme en todos los tiempos y lugares. Si las ideas existiesen enteramente desligadas e inconexas sólo el azar las uniría, y será, imposible que las mismas ideas se unan regularmente en ideas complejas (como lo hacen corrientemente) sin que exista algún lazo de unión entre ellas, alguna cualidad que las asocie y por la que naturalmente una idea despierte a la otra [...] Las cualidades de que surge esta asociación y por las cuales de este modo es llevado el espíritu de una idea a otra son tres, a saber: semejanza, contigüidad en tiempo y espacio y causa y efecto [...]

Entre los efectos de esta unión o asociación de ideas no existe ninguno tan notable como las ideas complejas, que son los objetos comunes de nuestros pensamientos y razonamientos, y que surgen generalmente de algún principio de unión entre nuestras ideas simples. Estas ideas complejas pueden dividirse en relaciones, modos y substancias [...]

Sección VI

De los modos y substancias

Preguntaría gustoso a los filósofos que fundan muchos de sus razonamientos sobre la distinción de substancia y accidente e imaginan que tenemos ideas claras de ello, si la idea de substancia se deriva de las impresiones de sensación o reflexión [...]

La idea de una substancia, lo mismo que la de un modo, no es más que una colección de ideas simples que están unidas por la imaginación y poseen un nombre particular asignado a ellas, por el que somos capaces de recordar para nosotros mismos o los otros esta colección; pero la diferencia entre estas ideas consiste en que las cualidades particulares que forman una substancia se refieren corrientemente a un algo desconocido, al que se supone son inherentes, o, concediendo que esta ficción no tiene lugar, se supone al menos que se hallan enlazadas estrecha e inseparablemente por las relaciones de contigüidad y causalidad.

Parte Segunda

Sección VI

De las ideas de existencia y de existencia externa

[...] La idea de la existencia, pues, es lo mismo que la idea que concebimos siendo existente. El reflexionar sobre algo simplemente y el reflexionar sobre algo como existente no son cosas diferentes. Esta idea, cuando va unida con la idea de un objeto, no constituye una adición para él. Todo lo que concebimos lo concebimos como existente. Toda idea que nos plazca formarnos es la idea de un ser, y la idea de un ser es toda idea que nos plazca formarnos [...]

[...] ya que nada se halla siempre presente al espíritu más que las percepciones, y ya que todas las ideas se derivan de algo que se ha hallado antes presente a és, se sigue que es imposible para nosotros concebir o formarnos una idea de algo específicamente diferente de las ideas e impresiones. Fijemos nuestra atención sobre nosotros mismos tanto como nos sea posible; dejemos caminar nuestra imaginación hasta los cielos o hasta los últimos límites

del universo; jamás daremos un paso más allá de nosotros mismos ni jamás concebiremos un género de existencia más que estas percepciones que han aparecido en esta estrecha esfera. Este es el universo de la imaginación y no poseemos más ideas que las que allí se han producido.

Lo más lejos que podemos ir hacia la concepción de los objetos externos, cuando se los supone específicamente diferentes de nuestras percepciones, es formarnos una idea relativa de ellos sin pretender comprender los objetos con que se relacionan. Generalmente hablando, no debemos suponerlos específicamente diferentes, sino solamente atribuirles diferentes relaciones, conexiones y duraciones [...]

Juan Bautista Vico

Principios de una Ciencia Nueva sobre la naturaleza común de las naciones⁸⁹

(SELECCIÓN)

Del establecimiento de los principios.

Idea de la obra.

Explicación del grabado propuesto en el frontispicio, que sirve de introducción a la obra.

1. Lo mismo que Cebes el tebano hizo con la moral, presentamos nosotros aquí una lámina de las cosas civiles, que sirva al lector para concebir la idea de esta obra antes de leerla y para mantenerla en la memoria, con la ayuda que le suministre la fantasía, una vez leída.
2. La mujer de las sienes aladas, que está sobre el globo terrestre, o sea, el mundo de la naturaleza, es la Metafísica, pues eso significa su nombre. El triángulo luminoso con un ojo abierto en su interior es Dios en cuanto providencia, aspecto en el cual la Metafísica, aspecto en el cual la Metafísica, en éxtasis, le contempla por encima del orden de las cosas naturales, desde el cual lo han considerado los filósofos hasta aquí; porque ella, en esta obra, ascendiendo más, contempla en Dios el mundo en las mentes humanas, que es el mundo metafísico, para demostrar su providencia en el mundo de los espíritus humanos, que es el mundo civil, o sea, el mundo de las naciones; el cual, como por sus elementos, está formado por todas aquellas cosas que el grabado representa con jeroglíficos en su parte inferior. El globo, es decir, el mundo físico o natural, se apoya sólo en una parte del altar; pues los filósofos, por no haber considerado la divina providencia más que en el orden natural, sólo han alcanzado una parte de ella, por la cual se rinden los hombres a Dios, como mente señora, libre y absoluta de la naturaleza (ya que por su designio eterno nos ha dado el ser y nos lo conserva naturalmente), adoraciones, sacrificios y otros honores divinos; mas no le consideraron por la parte más próxima a los hombres, cuya naturaleza tiene esta principal propiedad: ser sociable. Proveyendo a la cual, Dios ha dispuesto de tal modo las cosas humanas,

⁸⁹ Tomado de L. Rensoli: Ob. Cit.

que los hombres, apartados del todo de la justicia por el pecado original y haciendo casi siempre lo distinto a esta y aún lo contrario —por lo cual y para su utilidad vivieron en soledad de bestias salvajes—, vinieron a través de estos mismos caminos distintos y contrarios, forzados por la misma utilidad, a vivir con justicia, a conservarse en sociedad, y a manifestar así su naturaleza sociable, que en la obra se demostrará ser la verdadera naturaleza civil del hombre, así como la existencia de un derecho natural. Esta conducta de la providencia divina es una de las cosas que principalmente razona esta ciencia; y en este sentido viene a ser una teología civil razonada de la providencia divina [...].

7. Además, se indica en esta obra, con una nueva arte crítica que ha faltado hasta ahora, entrando en la investigación de la verdad sobre los fundadores de las naciones mismas (en las que transcurren más de mil años antes de llegar a los escritores, de los que hasta ahora se ha ocupado la crítica), la filosofía examina a la filología (es decir, la doctrina de todas las cosas que dependen del arbitrio humano, como son todas las historias de las lenguas, de las costumbres y de los hechos, tanto de paz como de guerra, de los pueblos), la cual ha tenido horror a razonar sobre esto por la oscuridad, por ella deplorada, de las causas y por la casi infinita variedad de los efectos; y le da forma de ciencia, descubriendo en ella el esquema de una historia ideal eterna, sobre la que corren en el tiempo las historias de todas las naciones; de suerte que, por este otro principal aspecto, viene a ser esta ciencia una filosofía de la autoridad. Pues gracias a los principios de mitología aquí descubiertos, que siguen a los principios de la poesía también nuevos, se demuestra que las fábulas han sido verdaderas y severas historias de las costumbres de los antiguos pueblos de Grecia y, ante todo, que las fábulas referentes a los dioses fueron historias de los pueblos en que los hombres de la más tosca humanidad gentil creyeron que todas las cosas necesarias o útiles al género humano eran deidades; poesía de la que fueron autores los primeros pueblos, pueblos todos de poetas teólogos que, sin duda, nos cuentan la fundación de las naciones gentiles con las fábulas de los dioses. Aquí, con los principios de esta nueva arte crítica se va a ir predicando en qué determinados tiempos y particulares ocasiones de humanas necesidades o conveniencias, experimentadas por los primeros hombres de la gentilidad, fueron imaginando primero unos y luego otros dioses, con las espantosas religiones que ellos fingieron y creyeron; teogonía natural o generación de los dioses, que naturalmente formada en la mente de aquellos primeros hombres dé una cronología razonada de la historia poética de los dioses. Las fábulas heroicas fueron verdaderas historias de los héroes y de sus heroicas costumbres, las cuales han florecido en todas las naciones durante el tiempo de su barbarie; de suerte que los dos poemas de Homero son dos grandes tesoros de descubrimientos sobre el derecho natural de las gentes griegas cuando eran bárbaras. Tiempos cuya duración, entre los griegos, se calcula en esta obra que llega hasta Herodoto, llamado padre de la historia griega, y cuyos libros están repletos de fábulas en su mayor parte, y cuyo estilo conserva mucho del homérico; en esta posición se han mantenido todos los historiadores siguientes, los cuales usan una frase media entre la poética y la vulgar. Mas Tucídides, primer historiador severo y grave de Grecia, al principio de sus escritos confiesa que hasta el tiempo de su padre (que era el tiempo de Herodoto, el cual era viejo cuando este era niño) los griegos no sabían nada, no ya sólo de la antigüedad de los pueblos extranjeros (de los cuales, nosotros, excepción hecha de los romanos, conocemos todo

por los griegos), sino tampoco de sus propias antigüedades. Estas son las densas tinieblas que muestra el grabado en el fondo, de las cuales, por la luz del rayo de la providencia divina reflejado en Homero por la Metafísica, salen a la luz todos los jeroglífico, que significan todos los principios sólo conocidos hasta ahora por los efectos de este mundo de naciones.

Bibliografía

- ABBAGNANO, NICOLA: *Diccionario de Filosofía*, Edición Revolucionaria, La Habana, 1966.
- : *Historia de la Filosofía* (en tres tomos), Tomo II, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1971.
- BERNAL, JOHN D.: *La ciencia en la historia*, Editorial Científico-Técnica, La Habana, 2007.
- BRÉHIER, EMILE: *Historia de la filosofía* (en dos tomos), Tomo I, Editorial Tecnos, Madrid, 1988.
- BUCH, RITA M. y R. PUPO: *La Filosofía en su historia y mediaciones*, Editorial Sintaxis, México, 2008.
- BURCKHARDT, JACOBO: *La cultura del Renacimiento en Italia*, Editorial Porrúa S. A., México, 1984.
- CHADABRA, RUDOLF y otros: *El Renacimiento*, Editorial Enciclopedia Popular, La Habana, 1965.
- CORTÉS MORATÓ, JORDI y ANTONI MARTÍNEZ RIU: *Diccionario de filosofía* en CD-ROM, Copyright © 1996-99, Empresa Editorial Herder S. A., Barcelona, ISBN 84-254-1991-3.
- ENGELS, F.: *Anti-Dühring*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1975.
- JANÁČEK, JOSEF: *La Reforma*, Enciclopedia Popular, La Habana, 1966.
- LENIN, V.I.: *Cuadernos Filosóficos*, Editora Política, La Habana, 1964.
- : *Materialismo y Empiriocrítica*, Editorial Progreso, Moscú, s.f.
- MARX, C. y F. ENGELS: *La ideología alemana*, Edición Revolucionaria, La Habana, 1966.
- MONDOLFO, RODOLFO: *Figuras e Ideas del Renacimiento*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1954.

RENSOLI, LOURDES: *Antología de Historia de la Filosofía Eurooccidental del siglo XVII* (en 2 tomos), Editorial MES, La Habana, 1985.

ROA, RAÚL: *Historia de las doctrinas sociales*, Editorial Memoria, Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau, La Habana, 2001.

SYMONDS, JOHN ADDINGTON: *El Renacimiento en Italia*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

Obras de los clásicos de la filosofía moderna.

Desde la Antigüedad, la filosofía, con su afán insaciable de acercamiento a la verdad, ha sido trascendental en la comprensión de la realidad y del devenir de la humanidad. Por su carácter cosmovisivo, todos los acontecimientos histórico-sociales, políticos, económicos, científicos, ideológicos, éticos y culturales se han visto reflejados, de algún modo, en el conjunto de concepciones y reflexiones que la han conformado a lo largo de su historia.

La presente *Antología de Historia de la Filosofía*, colección de seis tomos, es un esfuerzo sabio y certero de profesores-investigadores de vasta experiencia en la docencia universitaria, que buscan transmitirnos una visión integral, histórico-conceptual del pensamiento filosófico universal a lo largo de su desarrollo, y tiene como objetivo esencial mostrarnos en cada volumen, de manera ordenada y a partir de un estudio preliminar orientador, el pensamiento de los clásicos de la filosofía, a través de sus textos originales más representativos. De este modo, cada volumen logra transmitirnos una visión de conjunto sobre el decursar de la filosofía, en cada uno de los más importantes períodos por los que ha atravesado en su historia, y en la voz de sus protagonistas.

Este tercer tomo está dedicado a la filosofía moderna, especialmente a la que se desarrolla en Europa occidental durante el siglo XVII, y recoge fragmentos originales de los pensadores más representativos de esta importante etapa en la historia de la filosofía universal, que coincide con la época histórica de desarrollo del capitalismo y la formación de las principales potencias europeas.

Rita María Buch Sánchez. Doctora en Ciencias Filosóficas (1998) y Doctora en Ciencias (2009). Profesora Titular y Profesora Principal de Historia de la Filosofía de la Universidad de La Habana. Directora Académica de la presente Antología y autora de los tres primeros tomos. Especialista en Filosofía Antigua, Medieval y Moderna, y en pensamiento filosófico cubano de los siglos XVIII y XIX. Su tesis doctoral en ciencias filosóficas “José Agustín Caballero, el iniciador de la reforma filosófica en Cuba”, obtuvo Premio del Consejo Científico Universitario al Mejor Resultado en los Estudios Fundamentales de las Ciencias y las Humanidades, y Premio Anual de la Academia de Ciencias de Cuba, 1999. Su tesis doctoral en Ciencias, “Aprehensión de la historia de la filosofía con sentido ético-cultural. Su concreción en el pensamiento cubano electivo”, obtuvo Premio Anual de la Comisión Nacional de Grados Científicos de la República de Cuba, y Premio Anual de la Academia de Ciencias de Cuba, 2010. Es miembro de la Sociedad Cubana de Investigaciones Filosóficas y de la Sociedad Económica de Amigos del País.